



# **Universidad Nacional Autónoma de México**

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

## **El papel del entendimiento como sustento ontológico y teológico del *Ars Iuliana***

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
Doctorado en Filosofía

PRESENTA  
**DANIELA CRUZ GUZMÁN**

DIRECTORES DE TESIS

**DRA. DIANA ALCALÁ MENDIZÁBAL**  
Escuela Nacional Preparatoria, UNAM  
**DR. LUIS XAVIER LÓPEZ FARJEAT**  
Universidad Panamericana

COMITÉ TUTOR

Dra. Blanca Estela Solares Altamirano  
Facultad de Filosofía y Letras  
Dr. Manuel Lavaniegos Espejo  
Instituto de Investigaciones Filológicas  
Dr. Oscar Figueroa Castro  
Facultad de Filosofía y Letras

Ciudad de México, Méx., enero del 2023



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



**A mis padres,**  
mi fundamento y amor incondicional.

**A Julio, mi compañero de vida,**  
la luz que me acompaña en el basto universo.

**A Luis Xavier,**  
mi guía en el camino de la sabiduría.

**A Diana,**  
mi inspiración en la vía de la iluminación.

**A mis amigos,**  
para ellos mi cariño y agradecimiento.



1

---

<sup>1</sup> Imagen de Ramon Llull, extraída del texto *The art of Ramon Llull (1232-1350): from theology to mathematics* de Teun Koetsier.

Por lo que así como el entendimiento para formar ciencia empieza a ascender en la primera grada, para perfeccionarla desciende hasta la misma.

**Ramon Llull**

## Índice

Introducción.....	2
Capítulo I.....	6
Aproximación a las influencias filosóficas y teológicas del pensamiento luliano .....	6
1. Hacia la conformación del pensamiento contemplativo luliano .....	8
1.1 Formación de Ramon Llull y primeras referencias .....	11
1.2 Fuentes probables en el <i>Opus</i> luliano.....	15
1.3 Diálogo entre el Doctor Iluminado y los autores cristianos .....	57
1.4 Pensamientos finales .....	84
Capítulo II.....	85
1. Hacia una nueva perspectiva del pensamiento luliano .....	85
1.1 Filosofía, teología y mística .....	90
2. El método apologético luliano como estrategia de conversión.....	110
2.1 Una misión: la conversión de los infieles.....	118
2.2 El papel del entendimiento en la contemplación activa .....	149
Capítulo III.....	153
1. El espacio del ser humano dentro de la creación .....	155
1.1 ¿Qué es el hombre? .....	162
1.2 Triada: la naturaleza, lo humano y lo divino.....	178
2. El alma racional como espacio comunicativo entre Dios y la creación.....	185
2.1 ¿Qué es el alma racional?.....	188
2.2 Trinidad de potencias. Trinidad de personas.....	206
3. Pensamientos finales.....	217
Conclusiones.....	219
Bibliografía.....	223
Anexos .....	233

## *Introducción*

Hace seis años emprendí un viaje sin retorno a una época que, hasta nuestros días, parece seguir ocultándonos todo su valor y riqueza. Me refiero a la Edad Media, tiempo en el que vivió Ramon Llull (1232-1315), autor que se ha caracterizado en gran medida por ser una figura polémica, y quien, de igual manera que ocurre con la *Medias Aetas*, ha sido catalogado como un autor de poca relevancia. Este es un argumento con el que no concuerdo, pues el filósofo legó un aporte indiscutible que debe reconocérsele, no sólo por el impacto que su obra tuvo en Europa gracias a la apertura del diálogo filosófico a las lenguas vulgares, sino por su contribución al lenguaje informático, siendo considerado el predecesor de esta disciplina. Teniendo esto en cuenta, no es de extrañarnos la gran fascinación que Ramon causó en autores posteriores a su época, como Nicolás de Cusa, Giordano Bruno, Pico de la Mirándola, incluso Leibniz.

Ahora bien, el primer acercamiento que tuve al pensamiento de Ramon Llull ha quedado registrado en mi anterior investigación, en la que entablé un enriquecedor diálogo con el autor a través de su *Libro del gentil y los tres sabios*, lugar en el que planteé la importancia de la función simbólica del árbol como vía de comunicación entre las tres religiones monoteístas. Este primer encuentro me permitió visualizar el panorama general de los estudios lulianos en México, donde existe un significativo desconocimiento de la obra de Ramon Llull debido a que no ha sido considerado un pensador relevante para el estudio de la Edad Media, ya que se le cataloga más bien como un divulgador. También es importante señalar que el acceso a sus libros es muy limitado, puesto que fueron escritos en catalán y latín, de los cuales son pocas las traducciones que se han hecho al español.

Mi segunda aproximación al Doctor Iluminado, a diferencia de la primera vez, me permitió profundizar en su obra de una manera mucho más cautelosa y amplia, debido a que tuve la oportunidad de conocer su obra en extenso, así como de revisar con mayor detenimiento escritos que son de suma importancia para una mejor comprensión de su pensamiento filosófico y que, lamentablemente, no son conocidos en México. Con estas nuevas herramientas de estudio, una interrogante surgió al ahondar en el carácter aparentemente contradictorio de nuestro autor con respecto a su relación con los infieles, a quienes en ocasiones trata con sincera admiración y otras de manera claramente hostil. Así,



al indagar en las principales teorías acerca de su obra, me percaté de que existían dos fuertes tendencias que prevalecen hasta nuestros días: la corriente racionalista por un lado y, por el otro, una sólida orientación mística. Yo, por el contrario, no comparto ninguna de estas afirmaciones, pues, al inscribir a Ramon en alguna, estaría negando la importancia de ambas corrientes al interior del método contemplativo luliano.

Esta inquietud que he externado me llevó a plantear una nueva perspectiva acerca del modo en que racionalidad y mística, conceptos fundamentales en la filosofía de Ramon, conviven al interior del *Ars* luliana. Opté por convivencia y no por conciliación ya que, para considero que para Ramon no existe contradicción entre ambos términos, cuestión que busco demostrar a lo largo de la reciente investigación. En consecuencia, abordar la manera en que estos dos conceptos conviven me permite explorar una discusión que no es propia del filósofo, pero que adquiere una relevancia importante en su obra, esto es, la relación que existe entre razón y fe, tema que permea toda la Edad Media. Los investigadores consideran que Ramon no trata la problemática desde una óptica nueva, por lo que mi interesa ofrecer un panorama que aún no ha sido considerado en su obra: que el entendimiento se convierte en el símbolo de encuentro entre racionalidad y mística al interior del método apologético luliano.

La dificultad a la que uno se enfrenta, nos dice Michel Pastoureau,<sup>2</sup> es que el símbolo es un modo de pensamiento y de sensibilidad tan habitual para los autores medievales que no sienten la necesidad de definir sus intenciones semánticas o didácticas; no obstante, el léxico del símbolo medieval no carece de precisión, por el contrario, es poseedor de una gran riqueza. Esto pone de relieve el hecho de que, en la cultura medieval, el símbolo se sitúa en distintos niveles de significado y atañe a todos los campos de la vida intelectual, social, moral y religiosa, pero, al mismo tiempo, la noción del símbolo escapa a toda simplificación y va contra todo análisis. En este sentido, establecer el entendimiento como símbolo de encuentro entre racionalidad y mística al interior del método apologético luliano, alejándome de las teorías propuestas por los investigadores, me lleva a indagar y profundizar en las fuentes probables de Ramon Llull, ya que tanto filósofos cristianos como musulmanes se valen del símbolo religioso para la demostración de sus dogmas.

---

<sup>2</sup> Cf. Pastoureau, Michel, *Una historia simbólica de la Edad Media*, Madrid, Katz Editores, 2006, 393 p.

El estudio del entendimiento desde una perspectiva simbólica me permite, primero, reconsiderar el aporte que Ramon Llull legó a la Edad Media y, en segundo lugar, ofrecer un panorama mucho más preciso acerca de sus principales fuentes, pues diversos autores, todos ellos expertos lulistas, nos brindan una serie de intelectuales que pudieron ser los referentes de su método apologético, como veremos en el primer capítulo de esta investigación. Ramon, entonces, busca instaurar una *scientia universalis* que pueda resolver la problemática del conocimiento divino y la escisión entre teología y filosofía, en el terreno de lo estrictamente lógico, busca establecer un equilibrio perfecto entre razón y fe. Esta inclinación hacia la racionalidad, como ya mencioné, ha hecho que ciertos investigadores lo cataloguen dentro de los pensadores racionalistas, omitiendo la clara influencia mística presente en su obra, de igual manera, otros especialistas ven en Llull a un místico absoluto, sin tomar en cuenta el uso que hace de la racionalidad al interior de su método apologético para la conversión de los infieles.

Con relación a la cuestión de los árabes, punto focal de su método apologético, considero que Ramon pretende posicionarse frente a ellos como un predicador de la Verdad, de modo que se apropia de dos conceptos fundamentales del islamismo, el racionalismo y la mística sufí para poder lograr su cometido, por lo que no podemos inscribir a Ramon Llull en una u otra tendencia, racionalista o mística. Por el contrario, sí se puede afirmar que, dentro de su estrategia apologética, se vale de ambas para hacer partícipes a los infieles de la superioridad del cristianismo, convivencia que logra, como ya he adelantado, a través de la presencia del símbolo del entendimiento. Pues bien, una vez que he establecido las directrices generales de la discusión, a continuación, me gustaría desglosar los temas que desarrollaré, en los capítulos que confirman este proyecto.

La presente investigación, que lleva por título '*El papel del entendimiento como sustento ontológico y teológico del Ars luliana*', está planteada siguiendo tres objetivos principales: establecer la relación de conversión que existe entre el filósofo y los infieles, ofrecer una nueva perspectiva interpretativa sobre el planteamiento entre razonamiento y mística en el pensamiento luliano y, finalmente, mostrar el funcionamiento del ascenso y descenso del entendimiento al interior del ser humano, esto con la finalidad de establecer cómo es que Llull plantea la vía unitiva entre Dios y sus creaturas. Estos objetivos mencionados fundamentan la hipótesis central de esta investigación, en la que postulo lo siguiente: la

integración luliana entre racionalismo y mística se lleva a cabo a través de la presencia del símbolo del entendimiento, por ello, es de mi interés desarrollar el modo en el que opera dicha convivencia entre estos dos aspectos constitutivos del método apologetico luliano para la conversión de los infieles.

Pues bien, en el primer capítulo titulado *'Aproximación a las influencias filosóficas y teológicas del pensamiento luliano'*, dialogaré con los pensadores que pudieron ser las posibles fuentes de Ramon Llull, autores que pertenecen a las tres religiones monoteístas, islam, cristianismo y judaísmo. Dado que los investigadores han ofrecido una larga lista de referencias lulianas, profundizaré sólo en las que tienen un fundamento más sólido y claro para ser tomadas en cuenta, sobre todo aquellas que considero son más afines a su método apologetico, y en las cuales se puede encontrar, además de la teoría del símbolo medieval, la problemática entre razón y fe, y la vía mística, temas clave en la obra del Doctor Iluminado.

Teniendo un panorama un poco más confiable con respecto a las fuentes lulianas, en el segundo capítulo, *'Vida coetánea: la conformación del Ars luliana'*, mi intención es mostrar una nueva aproximación a la figura de Ramon, su pensamiento y método apologetico, por lo que estableceré la relación que existe entre los grandes pilares de la filosofía luliana, la conversión, contemplación y predicación. Esto con la finalidad de poder constituir al entendimiento como símbolo vinculante entre racionalidad y mística. Posteriormente, me enfocaré en el objetivo principal de Llull, la conversión de los infieles y el método que desarrolla para lograr su cometido, en el que el entendimiento, de nueva cuenta, será la piedra angular.

En el tercer y último capítulo, al que he llamado *'Del ascenso y descenso del entendimiento en el alma racional'*, y que estará sustentado por argumentación de los anteriores capítulos, analizaré el funcionamiento del símbolo del entendimiento al interior del método apologetico luliano, es decir, cómo es que se manifiesta en el macrocosmos-microcosmos para alcanzar la unión amativa con Dios, para ello estudiaré tres figuras fundamentales en la obra luliana: la naturaleza, el ser humano y el alma racional. Por medio de estas figuras, el Doctor Iluminado abre la vía unitiva a través del ejercicio contemplativo, que comienza *ad extra* y se despliega *ad intra* accediendo al verdadero orden de realidad develado por el entendimiento, en el que la razón, en el lenguaje luliano, es transfigurada en ciencia y la mística en amancia.

## Capítulo 9.

### *Aproximación a las influencias filosóficas y teológicas del pensamiento luliano*

El lulismo, producto de la confluencia de las corrientes polémico-apologética y franciscana.

—El injerto arábigo como exigencia y resultado de la polémica—. Desarrollo y ponderación de las tendencias racionalista, crítica y mística en la mente de Llull y en el *opus* luliano.

Carreras i Artau

El objetivo que me he planteado para este primer capítulo de la investigación es por demás complicado, ya que Ramon Llull,<sup>3</sup> incluso en nuestros días, continúa siendo una figura polémica y ambigua. A este respecto, como bien señala Miquel Forcada,<sup>4</sup> lo que parece constar del filósofo es que fue un heterodoxo en sentido estricto; por lo cual, su obra no puede amoldarse con seguridad a ninguna de las culturas con las que tuvo contacto, de manera que se le ha relacionado con autores árabes sobre todo, pero también con fuentes judaicas y neoplatónicas. Siendo así, ofrecer un panorama acertado acerca de las influencias lulianas no es tarea fácil. Sin duda, la mayor dificultad con la que uno se encuentra al indagar en las referencias lulianas es el hecho de que, al no nutrirse de una sola raíz, la lectura que Ramon hace de los autores que lee debe entenderse como adaptativa, en tanto que la asimila y transforma con relación a su propio método apologético.

Otra de las dificultades que encuentro tiene que ver con el hecho de que el filósofo pocas veces menciona a los autores y obras que consultó y, cuando lo hace, no queda claro si los leyó directamente o más bien acudió a las interpretaciones de otros pensadores. Teniendo esto en mente, es necesario recurrir a la situación cultural de su tiempo, de manera que se pueda tener un panorama mucho más claro acerca del acceso que realmente tuvo a las fuentes que menciona, o que se asume pudo haber leído. Del mismo modo en que otros investigadores

---

<sup>3</sup> En catalán Ramon Llull, en castellano Raimundo Lulio y en latín Raymundus Lullus. Para la presente investigación utilizaremos su nombre en catalán, salvo en las citaciones.

<sup>4</sup> Cf. Forcada, Miquel, *The "Ideology" of Arab-Islamic Science and Ramon Llull*, Quaderns de la Mediterrània, January 2008, 73-83 pp.

se han acercado a su sistema, me permitiré realizar mis propias conjeturas en relación a sus influencias a partir de la lectura que he hecho de su obra, esto no quiere decir que esté exenta de error; no obstante, tomando como guía la hipótesis que he formulado para esta investigación —esto es, que el símbolo del entendimiento funciona como espacio vinculante entre racionalismo y mística—, podré ir construyendo una red lo más cercana posible a las influencias que el filósofo tuvo e integró dentro de su Arte luliano.

Pues bien, antes de comenzar a construir mi propia línea de investigación, es menester considerar que la problemática de las fuentes lulianas puede abordarse, a mi parecer, desde cuatro ópticas: por las menciones directas que el filósofo hace de autores anteriores, por medio de la evidencia interna de sus obras, a través de los datos que se tienen de su vida y, una reciente vía, haciendo una comparación entre los datos ofrecidos por los investigadores modernos. Desde luego, ciertos caminos serán más complicados que otros, como señalaré posteriormente, aunque, como ya he hecho notar, el rastreo de las fuentes lulianas ya es en sí una ocupación compleja, puesto que saber con exactitud cuáles son los autores que Llull conoció y a cuántos de ellos leyó directamente es algo que hasta la fecha queda poco claro. Los investigadores se dividen respecto a los referentes que el autor pudo haber tenido y no todos concuerdan con el argumento de que el pensamiento musulmán haya sido su principal fuente de conocimiento.

Millás Vallicrosa considera que la fuente principal de Llull es judaica; Asín Palacios encuentra la fuente del sistema luliano en el místico sufí Ibn Arabi; Cruz Hernández y Hillgart, por su parte, declaran que las *Dignidades* tienen su seno en fuentes cristianas medievales occidentales, sobre todo agustinianas, aunque no niegan una posible influencia cabalística y sufí; Frances Yates lo sitúa en el platonismo agustiniano, decantado hacia el neoplatonismo, pero no en el árabe en primera instancia, sino en autores como Escoto Erígena y Pseudo Dionisio; Urvoy afirma que el autor recibió una fuerte influencia doctrinal por parte de los árabes, pues tenemos obras araboislámicas que así lo señalan; Garcías Palou, finalmente, señala que lo que hay en Llull de islamólogo es una pura exigencia de su aspecto misionero, si se propuso estudiar el islam fue para poder servir a su vocación de evangelizador entre los musulmanes.

Como paso introductorio, me gustaría plantear en el siguiente apartado el contexto cultural en el que se encontraba Mallorca, lugar natal de Ramon Llull, en los siglos que conciernen al autor, de manera que tengamos un panorama mucho más certero acerca de la influencia que pudo haber tenido la ciencia árabe en la ciudad. Ya que el objetivo principal del filósofo gira en torno a la conversión de los infieles, especialmente los musulmanes: “y vio que no había mejor ni mayor manera de servir a Cristo que dar su vida y su alma por su amor y honor. Y esto lo haría llevando a cabo la tarea de convertir a su culto y servicio a los sarracenos...”,<sup>5</sup> comenzaré guiando la investigación en torno a los árabes, pues Llull los menciona reiteradamente, tanto para sustentar su sistema como para rebatir ciertas de sus ideologías. Con esto no pretendo centrarme únicamente en estos pensadores, por el contrario, también exploraré otros posibles referentes, judíos y cristianos.

## **1. Hacia la conformación del pensamiento contemplativo luliano**

Ramon nos relata en su *Vida coetánea* que fue senescal de la mesa de Mallorca,<sup>6</sup> lo que me permite comenzar a indagar en la recepción real que tuvo su ciudad con respecto a las fuentes árabes que él menciona, así como las que se le han atribuido. Dicho esto, comenzaré diciendo que el suyo es un tiempo en el que coexisten las tres religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo e islamismo, credos que tienen una dependencia ideológica común heredada del mundo griego, de igual modo tienen una fe sustentada en un Dios único, a esto se suman la teología agustiniana, la corriente aristotélica y la vertiente averroísta, propias del mundo latino. La época que le concierne al filósofo, por tanto, es el final de la Edad Media, marcado por grandes signos de cambio para Occidente, pues corresponde a un momento en el que las culturas mencionadas jugarán un papel importante en la formación de la Península Ibérica.

---

<sup>5</sup> Cf. Llull, Ramon, *Vida coetánea. Arte breve*, intr., trad. y notas Julián Barenstein, Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2016, pp. 147, 148: “[...] et visum est quod melius sive maius servitium Christo facere nemo poste, quam pro amore et honore suo vitam et sua animam summa dare. Et hoc in convertendo ad ipsius cultum et serviciumSarracenos [...]”.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 145: “Raymundus, senescallus mense regis Maioricarum, dum iuvenis adhuc in vanis cantillenis seu carminibus componendis et aliis lasciviis seculi deditus esset nimis [...]”. Joven aún, Ramon, senescal de la mesa del rey de Mallorca, estuvo dedicado de lleno a la composición de vanas canciones, poemas y a otros placeres mundanos.

La mayoría de las traducciones del latín al español ofrecidas en esta investigación no son propias, cuando sea el caso, lo especificaré.

Dentro de este crisol cultural, en el siglo XIII el reino de Mallorca desarrollará una identidad propia abalada por los gobernantes mallorquines, quienes crearán un modelo influenciado por los Estados próximos y, al mismo tiempo, desplegarán una creciente originalidad, ya que anteriormente la isla seguía estando bajo el control musulmán.<sup>7</sup> En 1229 Jaime I, rey de Aragón, organiza una flota para conquistar las islas Baleares y logra su cometido el 31 de diciembre de ese mismo año, recuperando la Madina Mayurqa musulmana almohade,<sup>8</sup> que después se conocerá como Palma de Mallorca. Mientras que el mundo islámico tendrá una expansión en el Mediterráneo Oriental, en el Occidental se encontrará en declive, por lo que los almohades, regentes de la Península Ibérica, entrarán en decadencia hacia el 1230.

Con la reciente ocupación por parte de Jaime I, el cristianismo se convertirá en el modelo de sociedad existente, siendo el gobierno musulmán rápidamente sustituido, de manera que el soberano proporcionaría libertades jurídicas y privilegios a aquellos cristianos que considerasen repoblar la isla. No obstante este nuevo régimen, la historia del cristianismo en la Mallorca medieval no se encuentra exenta de dificultades, ya que la perduración de los núcleos islámicos, a pesar de la conquista catalana, se mantendrá a lo largo de los siglos XIII y XIV. A este respecto, pocos datos se tienen acerca de los árabes que no pudieron abandonar la ciudad por diversas razones a raíz de la conquista cristiana, pero se puede suponer que su condición pasaría a ser la misma que la de las tierras, los encargados de realizar el repartimiento de los bienes los incluirían como parte de éstos.

Rosselló y Sastre<sup>9</sup> refieren que el número de árabes libres y esclavos permite pensar que a principios del siglo XIV vivía una población musulmana importante dentro y fuera de la ciudad, seguramente descendientes de aquellos que fueron conquistados, por ello es probable que aunque algunos hayan sido esclavos importados, varios pertenecían a la propia Mallorca. Otro aspecto para tener en cuenta es que, a pesar de estar perfectamente delimitadas ambas culturas —la catalana y la musulmana—, la población albergaba igualmente a los judíos,

---

<sup>7</sup> Referente a este tema: cf. Tudela Villalonga, Luis, *El modelo de identidad del Reino de Mallorca en la Baja Edad Media*, Anales de la Universidad de Alicante: Historia medieval, n.º 16 (2009-2010), 223-243 pp.

<sup>8</sup> Los Almohades son conocidos como un movimiento del que surgirá una dinastía califal y la fundación de un imperio en el Occidente islámico. Esta etapa almohade es una fase más en el largo devenir del poder político araboislámicos de la Península Ibérica, que se extendió durante casi ocho siglos, desde 711 a 1492.

<sup>9</sup> Rosselló-Bordoy y Sastre Moll, *El mudejarismo en Mallorca en la época de Ramon Llull*, Palma de Mallorca, Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana, n.º.39, 1982, 257-264, p. 260

quienes mediaban entre ambos bloques en periodos de hostilidad. Es importante señalar la presencia judía en la ciudad porque la obra luliana ha sido relacionada con su filosofía (de igual modo que ha pasado con los árabes), aspecto que abordaremos más adelante.

Siendo así, nos dice Forcada, investigaciones previas y posteriores a las realizadas por el experto islamista Urvoy<sup>10</sup> demuestran que, antes de la conquista de Jaime I, Mallorca nunca estuvo gobernada por ninguna dinastía árabe ilustrada que hubiera permitido el crecimiento intelectual de su cultura al interior de la isla, como sí pasó con otros lugares de la Península Ibérica, “los cristianos recién llegados no se encontraron de repente con unos yacimientos bibliográficos similares a los que había en el valle del Ebro, Toledo o Sevilla”.<sup>11</sup> De manera que la referencia más cercana que pudo haber tenido Ramon Llull es la ideología almohade,<sup>12</sup> predicada por Ibn Tumart, fundador, dirigente y mesías espiritual que fue proclamado en 1121 como al-Mahdī (el guía inspirado por Dios).

La doctrina de los Almohades<sup>13</sup> se basa en una concepción racionalista de la fe, que descansa sobre el dogma de la unicidad divina (*tawhīd*) y reclama la vuelta a la ortodoxia y a las fuentes originales de la religión y el derecho —el Corán y la sunna<sup>14</sup>—; así, el uso de la razón funcionará para entender de manera correcta la revelación y no caer en el error de la casuística jurisprudencial, que desvía al creyente de la esencia del mensaje. Teniendo estas consideraciones presentes respecto a la ideología almohade, se puede suponer un primer vínculo entre el filósofo y el mundo árabe, en el supuesto de que hubiera quedado alguna remisión que le fuera benéfica para nutrir su sistema, ya que no se tiene ningún dato fiable que nos conduzca a autores árabes de relevancia que Ramon pudo conocer en su natal Mallorca.

---

<sup>10</sup> Cf. Urvoy, Dominique, *Vie intellectuelle et spirituelle dans les Baéares musulmanes*, revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, vol. 37, n.º1, 1972, 87-132 pp., y *Penser l’Islam: Présupposés islamiques de l’art de Llull*, Paris, Vrin, 1980, 440 pp.

<sup>11</sup> Forcada, *The “Ideology” of Arab-Islamic Science and Ramon Llull*, *op. cit.*, p. 312

<sup>12</sup> La información más amplia sobre los Almohades y su presencia en al-Andalus se encuentra en M<sup>a</sup> Jesús Viguera Molins (coord.) et al. *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades. Siglos XI al XIII*. Vol. VIII-2 de Historia de España Menéndez Pidal. Madrid: Espasa Calpe, 1997, y Patrice Cressier, Maribel Fierro y Luis Molina (eds.). *Los almohades: problemas y perspectivas*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005. 2 vols.

<sup>13</sup> El nombre de almohade hace referencia al término *tawhīd*, que se adopta como denominación de sus seguidores, al-muwahhīd es “el que proclama la unicidad absoluta de Dios”.

<sup>14</sup> Tradición del fundador del Islam, Mahoma, recogida a través del relato de hechos o dichos, abstenciones o silencios del profeta.



Este sesgo con respecto a la sabiduría árabe se refleja en la filosofía de Ramon, quien comenzó su formación hacia los treinta años,<sup>15</sup> pues se desarrolla cuando ya ha pasado el interés por los trabajos árabes y griegos surgidos en el siglo XI, cuestión que ocurrió ampliamente en otras ciudades, lo que impulsó una creciente fascinación por la tradición filosófica en el siglo XII y que dio lugar al auge de la traducción de textos clásicos del árabe y el griego al latín. Aunado a esto, la educación del Doctor Iluminado responde al orden caballeresco y al arte trovadoresco de la poesía, esto implica que no formará parte del mundo académico de los escolásticos,<sup>16</sup> por lo que el conocimiento del saber árabe le resultará de difícil acceso y será incluso inferior al de otros pensadores que sí pertenecían al círculo de las universidades.

Ahora bien, a pesar de esta dificultad, Llull centrará su atención en la conversión de los musulmanes, “cuya multitud está cercando a los cristianos por todos lados”,<sup>17</sup> lo que significa que la cultura árabe será parte fundamental de su método apologético, razón por la cual es necesario dilucidar los alcances de su filosofía en el contexto islámico y así tener un acercamiento más fiable a los fundamentos de la obra luliana, esto es: mística, filosofía y teología. Teniendo este propósito en mente, a continuación me remitiré a sus años de formación y a los escasos datos que ofrece en algunas de sus obras con respecto a este periodo de su vida.

## 1.1 Formación de Ramon Llull y primeras referencias

Poco se sabe del establecimiento de las primeras comunidades judías y cristianas en el territorio hispánico, no obstante, la presencia del cristianismo puede rastrearse a comienzos del siglo IV y la de la cultura árabe hacia el año 711, fecha en la que los musulmanes llegan a la Península Ibérica. Lo que pasará a continuación debemos entenderlo como la sucesión

---

<sup>15</sup> Cf. Llull, Ramon, *Libre de contemplació*, cap. 70, pp. 22-23 (OE, II, 250): “[...] jo som estat foll del començament de mos dies d’entrò a trenta anys passats, que començà en mi remembrament de la vostra laor e membrança de la vostra passió”. Traducción mía: Estando yo loco, cuando me encontraba ya dentro de mis treinta años, comenzó en mi memoria la remembranza de tu alabanza y pasión.

<sup>16</sup> La escolástica medieval surge como el desarrollo de la filosofía antigua, la patrística y las filosofías judía y árabe.

<sup>17</sup> Llull, Ramon, *Vida coetánea*, op. cit., p. 149: “Et hoc in convertendo ad ipsius cultum et servicium Sarracenos qui sua multitudine Christianos undique circumcingunt”.

de dos hegemonías políticas, por un lado la islámica hasta la quiebra del califato de Córdoba en el siglo XI, y por el otro, la de los reinos cristianos a partir de entonces. A este evento debemos añadir la presencia hebrea entre musulmanes y cristianos que en ocasiones se encontrará en una situación difícil dada su condición de minoría. La sabiduría musulmana, en tal sentido, adquirirá una gran relevancia entre los siglos X y XIV, gracias en gran medida a los sabios andalusíes y magrebíes, que en la época de Llull estaban considerados como los máximos exponentes de la astronomía, las matemáticas, las prácticas combinatorias, entre otras disciplinas que se transmitieron de manera muy importante en el marco de la cultura judeocristiana.

Dentro de este contexto cultural se inscribe Ramon Llull, quien, hacia los treinta años, edad en la que acontece su conversión, buscará profesar y defender su credo cristiano, mostrando interés por comprender las otras dos religiones con las que convive: islamismo y judaísmo. Llull, en este sentido, concibe su obra como el resultado de la iluminación divina, por lo que tres propósitos guiarán su vida: convertir a los infieles a su servicio, escribir el mejor libro del mundo (su *Arte*) y procurar el establecimiento de monasterios para el aprendizaje de diversos idiomas.<sup>18</sup> Para cumplir dichos propósitos, Ramon destinará varios años de su vida al estudio, esto con el fin de poder comenzar su campaña apologética,<sup>19</sup> ya que antes de la conversión “estuvo dedicado de lleno a la composición de vanas canciones, poemas y a otros placeres mundanos”.<sup>20</sup> Entonces, previo a la revelación de Cristo, su formación parece haber sido la típica de su tiempo, laica, caballeresca y poética.

Cuando Cristo lo llamó a su servicio “se dio cuenta de que no tenía ninguno de los conocimientos necesarios para tal empresa, puesto que sólo había aprendido un poco de gramática [...]”,<sup>21</sup> por lo que, a partir de este momento, Llull comenzará su periodo de estudios principalmente en Mallorca, donde los cristianos vivían rodeados de aquellos

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 151: “[...] videlicet de norte tolleranda pro Christo, convertendo ad eius servicium infideles; [...] de libro supra dicto, [...] etiam faciendo, nec non de monasterios impetrandis pro diversis linguagis addiscendis [...]”.

<sup>19</sup> Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 2014, pp. 447-448: “El sentimiento, tan vivo en Raimundo Lulio, de la necesidad de una obra apologética destinada a convencer a los infieles no es, en modo alguno, exclusivo de él ni constituye un hecho nuevo. Ya Raimundo Martín, en su *Pugio fidei*, y Santo Tomás, en sus *Summa contra gentiles*, habían perseguido abiertamente el mismo fin”.

<sup>20</sup> Llull, Ramon, *Vida coetánea*, *op. cit.*, p. 145: “[...] adhuc in vanis cantillenis seu carminibus componendis et aliis lasciviis seculi deditus esset nimis [...]”.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 149: “Sed inter hec ad se reversus intellixit, ad tantum negocium nullam se habere scientiam, utpote qui nec etiam de gramática aliquid nisi forte nimimum didicisset”.

musulmanes que no habían podido dejar la isla, pero que no representaban una población intelectual. El único dato que el filósofo nos ofrece con respecto a su estadía en su ciudad es que aprende un poco de latín, porque tenía un nivel muy básico, y también árabe con la ayuda de un esclavo que tenía, “en esa misma ciudad (Mallorca) aprendió un poco de gramática y compró un sarraceno, del que aprendió la lengua árabe”,<sup>22</sup> empresa que le tomará nueve años.

A partir de aquí, Ramon guarda silencio en su *Vita* con relación a los años que pasó en Mallorca a su regreso de Santa María de Rocamadour, Santiago de Compostela, y otros lugares santos,<sup>23</sup> y prefiere señalar que son sus viajes los que le permiten instruirse. Esta omisión por parte del filósofo dificulta la localización de sus fuentes, puesto que las referencias que brinda en sus obras son muy escasas, en el caso particular de su autobiografía, *Vita coetanea*, es probable que haya omitido hablar a este respecto por la manera en la que concibe su Arte, divina y revelada, de modo que la única autoridad que requiere es estrictamente la de Dios.

De los autores que nombra, en la *Excusatio Raymundi*<sup>24</sup> cita a Dionisio Areopagita, Tomás de Aquino y Egidio Romano; así mismo, varios eruditos hacen referencia a Ricardo de san Víctor y a san Anselmo en el *Liber mirandarum demonstrationum*,<sup>25</sup> a pesar de esto, señala Hilgarth,<sup>26</sup> hay poderosas razones paleográficas para creer que el pasaje está interpolado; Pedro Lombardo es abordado en su *Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus quaestionibus Sententiarum magistri Petri Lombardi*,<sup>27</sup> y refiere al *De Trinitate* de san Agustín, a la *Summa contra Gentes* y a los Doctores de la Iglesia.<sup>28</sup> A pesar de que pareciesen

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 153: “[...] in eadem civitate didicit parum de gramática emptoque sibe ibidem quodam Sarraceno linguam Arabicam didicit ab eodem”.

<sup>23</sup> *Idem*. “[...] committens se totum Christo, abiit cum intentione nonquam revertendi ad propria ad Sanctam Mariam de Ruppis Amatore, ad Sanctum Iacobum, et ad diversa alia loca sancta [...]”.

<sup>24</sup> *Excusatio Raymundi*, título I parte III Tomás de Aquino, en la parte IV Ricardo de San Víctor y Egidio Romano en la parte V. Cf. Pascual, *Vindiciae Lullianae*, 1778, I, c. XXV, pp. 272-273

<sup>25</sup> Llull, Ramon, *Liber mirandarum demonstrationum*, lib. I, cap. XIV (vol. II de la edición de Maguncia, p. 7): “Item Anselmus et Richardus a S. Victore et multi alii Sancti significant [...]”. Traducción mía: Del mismo modo en que Anselmo, Ricardo de San Víctor y muchos otros Santos señalan.

<sup>26</sup> Hilgarth, J. N., *La biblioteca de la Real: Fuentes posibles de Llull*, Studia lulliana, vol. 7, n.º 19, 1963, p. 9

<sup>27</sup> Obra terminada en París en 1298.

<sup>28</sup> Llull, Ramon, *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto*, parte I, núms. 1-4: “Unde ad hoc respondemus sic [...] Beatus Augustinus fecit Librum ad probandam divinam Trinitatem [...] Iterum; Thomas de Aquino fecit unum Librum contra Gentiles qui requirunt rationes [...] Iterum, Doctores sacrae Scripturae conatur quantum possunt, deducere rationes ad probandum divinam Trinitatem et Incarnationem [...] et ideo ego, qui sum verus catholicus [...]”. Traducción mía: Por lo cual, así respondemos a esto: el Beato Agustín escribió un libro para probar la divina Trinidad; de nuevo, Tomás de Aquino escribió un libro contra los gentiles para el cual necesitó de razones; del mismo modo, los Doctores de las Sagradas Escrituras intentaron cuanto

ser significativos los autores que Ramon menciona, en comparación con su gran producción, en realidad son muy pocos, y, aunque se podría pensar que los investigadores tienen una base sólida de donde asirse, asegurar que el pensador tuvo un conocimiento directo de estos autores, o que los haya interpretado fielmente sería un error, ya que su sistema no se acopla a ningún método, por el contrario, integra y adapta las distintas ideas a su pensamiento. También es importante señalar que estas alusiones se encuentran en obras tardías, entre los años 1308 y 1309, hacia el final de su vida, por lo que es muy difícil tomarlas como referentes de su formación.

A este respecto, las únicas citas que localizamos en este periodo de formación se encuentran en su *Libre de Demostracions* (1274-1276),<sup>29</sup> donde menciona la Biblia, el Corán y el Talmud; su *Doctrina pueril* (1274 y 1276), obra en la que refiere brevemente a Platón<sup>30</sup> y hace una enumeración de varios tratados de Aristóteles,<sup>31</sup> auténticos o atribuidos, como la *Metafísica*, *Física*, *del Cielo y el Mundo*, *de los Animales*, *del Alma racional*, entre otros; a su vez, critica las opiniones de Avicena, Plateario y Constancio en el *Liber principiorum medicinae*,<sup>32</sup> fechado aproximadamente en 1274.

---

podieron deducir por razones para probar la divina Trinidad y la Encarnación, igualmente yo que soy un verdadero católico.

<sup>29</sup> Llull, Ramon, *Libre de Demostracions*, I, IV, C. XIII, número 5, Mallorca, 1930, p. 473

<sup>30</sup> *Antología de Ramón Llull II. Doctrina Pueril*, Madrid, Universitat de Barcelona, 1961, p. 287: “Aristóteles, y Platón, y los demás filósofos, que querían conocer a Dios sin fe, no pudieron, hijo mío, levantar tanto su entendimiento que llegaran a tener claro conocimiento de Dios ni de sus obras [...]”.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 294-295: “En lo libre de *Metafísica* entén lo filosof a manifestar totes les coses qui son comunes a les altres sciencies, e tracta de les primeres coses a quis cové esser...En lo libre de *Phisica* entén lo filosof a determinar en general les natures e les propietats de totes les coses naturals [...]. En lo libre *del Cel e del Mon*, cerca en general les natures e les propietats dels cels [...]. En lo libre *de Generacio e corrupcio* enserca com pusca determinar la natura e les propietats de les coses qui son engenrables e corrumptibles [...]. En lo libre *Meteororum* parla de les pluges, neus, vents, trons [...]. En lo libre de *Anima racional* parla de la substancia d anima e de la esperitualitat e incorrupcio, e de sos poders [...]. En lo libre *de dormir e vellar* parla de la natura e de la propietat per la cual los animals dormen e vetlen. En los libros *dels Animals* parla de les propietats e dels genres e especies e diferencias que han per natura; e assò metex enserca en lo libre *de les Plantes e les erbes*”.

En el libro de *Metafísica* intenta el filósofo manifestar todas las cosas que son comunes a las demás ciencias y trata de las primeras cosas de quienes se predica el ser [...]. En el libro de *Física* intenta el filósofo determinar, en general, la naturaleza y las propiedades de las cosas naturales [...]. En el libro *Del cielo y el mundo* busca, en general la naturaleza y propiedades de los cielos [...]. En el libro *De generación y corrupción* intenta determinar la naturaleza y propiedades de las cosas generales y corruptibles [...]. En el libro *De los meteoros* habla de las lluvias, nieves, vientos, truenos [...]. En el libro *Del alma racional* habla de la sustancia del alma, de su espiritualidad e incorrupción y de sus potencias [...]. En el libro *Del sueño y la vigilia* habla de la naturaleza y propiedad por la cual los animales duermen y velan. En los libros *De los animales* trata de las propiedades, géneros, especies y diferencias que tienen entre sí por naturaleza; y lo mismo investiga en el libro *De las plantas y los vegetales*.

En el *Libre de Contemplació en Dèu*, capítulo 331, también menciona a Aristóteles.

<sup>32</sup> Llull, Ramon, *Liber principium medicinae*, dist. V, c. XIV

Además de estas referencias, no hay mucho más que se pueda decir acerca de su periodo de formación, salvo lo que sugiere P. Pascual,<sup>33</sup> quien en el siglo XVIII llegó a la conclusión de que el pensador debió haber estudiado filosofía y teología en su ciudad durante los años que tuvo de preparación. Sin demeritar esta afirmación, se debe tener presente que, comparado con sus contemporáneos, instruidos en las universidades, sus estudios fueron por demás irregulares y bastante arbitrarios, razón por la cual a Ramon Llull se le ha catalogado como un autor que es más bien un propagandista antes que un pensador, por lo cual, si se le puede relacionar con algún escolastismo, tendría que ser el popular, refieren Carreras i Artau, avanzada la investigación veremos si es posible otorgarle este título.<sup>34</sup> Por lo demás, las obras tempranas del filósofo no ofrecen datos suficientes que me permitan establecer un panorama eficiente acerca de sus fuentes.

## 1.2 Fuentes probables en el *Opus luliano*

Para poder emprender el camino que nos aguarda, es necesario definir de manera general el panorama intelectual musulmán en el que se desenvuelve Ramon Llull, tanto en la Península Ibérica como en las Baleares y las localidades del norte de África frecuentadas por el filósofo. Urvoy<sup>35</sup> menciona que hay que destacar las exigencias racionalistas de la polémica entre los autores musulmanes, que alcanzará también a los cristianos: la confluencia de las principales corrientes teológicas que se manifestaron en al-Ándalus, el asharismo y el zairismo, pese a su oposición; la influencia de la ideología almohade, aun cuando tuvo una corta duración como régimen político en las Baleares; la presencia de elementos neoplatónicos difusos en tendencias muy diversas, así como la imposición de elementos esotéricos ofrecidos por el sufismo, pero también a través de mecanismos mentales de tipo adivinatorio, esto con la finalidad de integrarlos a una visión racional.

---

<sup>33</sup> Cf. Pascual, A. R., *Vida del Beato Raymundo Lulio: Mártir y Doctor Iluminado*, Palma, 1890, vol. 1, 436 p.

<sup>34</sup> Carreras i Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid, Valverde, 1943, p. 339: “Llull no aportará el arma de la filosofía profesional o escolástica que los frailes predicadores manejaban con maestría; pero transformando y ensanchando su concepto, hará de la filosofía [...] un instrumento popular al servicio de la fe católica”.

<sup>35</sup> Urvoy, Dominique, *¿En qué medida se vio influenciado el pensamiento de Ramon Llull por su relación con el islam?*, Cuadernos del Mediterráneo, n.º.9, 2008, p. 287

Inmerso en este panorama musulmán, en su *Vida coetánea* Ramon deja claro el objetivo de su obra, la conversión de los infieles, por lo que en sus futuros contactos con el islam y el judaísmo su espíritu responderá desde una actitud cortés y polémica simultáneamente, esto supondrá un ideal de cruzada que se desplegará en dos sentidos, uno por medio de las armas y el otro a través de razones necesarias, centrándose mayormente en los árabes para poder unificar las tres religiones monoteístas: “acción y pensamiento del Doctor Iluminado proceden de este único ideal: un *ideal de unidad*. Unidad humana que es semejanza de la unidad divina. Como Dios es uno así han de ser uno los hombres que creen en un mismo Dios. Y como en la unidad de Dios no hay contrariedad, sino concordancia de sus diversos atributos esenciales, así los hombres y pueblos diversos han de ser concordantes en una misma creencia”.<sup>36</sup>

Guiado por este propósito, el filósofo considera necesario tener un conocimiento cimentado en las tradiciones monoteístas, para ello, el primer paso es lograr un entendimiento entre las tres religiones, es decir, poder entablar un diálogo efectivo, por lo que aprender las lenguas de los infieles es imprescindible, como él mismo lo relata en su *Vida coetánea*, aunque, específicamente, se interesa en aprender la lengua musulmana. Ramon se valdrá del árabe —según él mismo refiere—, el latín<sup>37</sup> y el catalán<sup>38</sup> (como innovación) para la redacción de sus obras; a su vez, afirma que aprendió la lengua de los árabes con un esclavo suyo, como ya hemos visto, y que esta empresa le llevó nueve años, de 1265 a 1274. Para 1272, dice Garcías Palou,<sup>39</sup> ya podía escribir en árabe y demostrar un amplio dominio del Corán y su doctrina, cuestión que discutiré en las siguientes líneas.

Dirá el Doctor Iluminado que en sus primeros años escribe principalmente en árabe y catalán, que algunas de sus obras incluso fueron redactadas originalmente en árabe<sup>40</sup> y después traducidas al catalán, como el *Libro del gentil y los tres sabios*, el *Libro de*

---

<sup>36</sup> Colomer, Eusebi, *De la Edad Media al Renacimiento*, Barcelona, Herder, 2012, p. 25

<sup>37</sup> A diferencia del árabe, no hay discrepancia entre los investigadores con respecto al latín, idioma que Ramon no dominaba, por lo que constantemente se valió de traductores y, aún sí, es posible rastrear varias faltas en sus obras latinas. La obra de Lull *Vita coetanea* fue dictada por él mismo en 1311, cinco años antes de su muerte, un monje anónimo en París.

<sup>38</sup> Ramon Llull propicia una apertura del diálogo filosófico a las lenguas vulgares, pues fue el primer autor en escribir su obra en catalán.

<sup>39</sup> Cf. Garcías Palou, Sebastián, *Ramon Llull y el Islam*, cap. 1 y 2, Palma de Mallorca, 1981, 487 pp.

<sup>40</sup> ROL, IX, p. 256: “Ego declaravi in pluribus libris meis in lingua arabica [...]. Sunt experti aliqui arabici christiani, unos inter quos pussum dici”. Traducción mía: Lo he mostrado en muchos libros míos [escritos] en lengua árabe. Hay algunos cristianos expertos en los árabes, entre los cuales me encuentro yo.

*Contemplación en Dios*<sup>41</sup> y otros. El *Compendio de la lógica de Algazel*, comenta Llull, se escribió directamente en árabe y posteriormente fue traducido al latín, y sobre esta versión se supone que está basada la traducción rimada catalana. Los hermanos Carreras i Artau<sup>42</sup> estarán de acuerdo con esta afirmación y Julián Ribera irá por la misma línea diciendo lo siguiente:

La instrucción arábica de Lulio no procede de malas traducciones latinas, que algunos escolásticos de su edad utilizaron, sino directamente de la lectura de los textos originales. Una ilustración tan profunda y universal como la que poseía el filósofo mallorquín no se consigue sin manejar muy directamente un instrumento adecuado: es preciso conocer bien la lengua en que las materias estén tratadas. De él se sabe que no había aprendido latín en las escuelas, pues confiesa paladinamente que no había aprendido gramática [...]. En catalán, que era su lengua nativa y en la que escribía y hablaba, no pudo hacer estudios de filosofía, porque no se hallaban entonces esas materias en lengua vulgar. En cambio era maestro distinguido en lengua arábica.<sup>43</sup>

Cabe señalar que, en su mayoría, los investigadores asumen el dominio del árabe por parte de Ramon, así como el hecho de que varias de sus obras fueron escritas en tal lengua,<sup>44</sup> a pesar de que ninguno de estos libros ha sido encontrado; sin embargo, otros especialistas consideran que Llull en realidad no leyó los textos originales, sino que hubo interpretaciones de éstos a través de otros filósofos del siglo XIII,<sup>45</sup> cuestión que es bastante común, como

---

<sup>41</sup> Fragmento del *Libre de Contemplació en Déu* en *The Ars and Translation: Ramon Llull's Strategies for Communicating Truth*, Translation and the Global Humanities, vol. 16, n°1 (2016), p. 144: “On, com açò sia enaixí, Sényer, dons per ço car lo vostre servidor per gra`cia vostra sia romançador d'aquesta obra d'ara`bic en romanç, e com la sua memòria e son voler s'esforcen en lur poder a pujar adorar e contemplar lur honrat creador, per açò lo vostre servidor transporta e muda en esta translació moltes raons qui no són tan altes en l'exemplar ara`bic a adorar e a contemplar vostres vertuts glorioses, con són celles qu lo vostre servidor en loc d'aquelles mudaepujaaltres raonspusalteseopusacabadesaadorareacontemplarlavostre sancta humana natura e la vostra gloriosa natura divina”. Traducción mía: Acontece, oh Señor, que por tu Gracia este siervo tuyo es el romanceador (traductor) de esta obra del árabe al romance, y ya que mi memoria y mi entendimiento y mi voluntad intentarán con todas sus fuerzas elevarse para adorar y contemplar a su honorable Creador, por este motivo tu sirviente ha cambiado varios argumentos en esta traducción que, en la versión árabe, no se encontraban en un nivel tan alto como tu sirviente lo ha hecho en esta nueva versión, creando argumentos más elevados y más completos en aras de adorar y contemplar tu santa naturaleza humana y tu gloriosa naturaleza divina.

<sup>42</sup> Cf. *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, tomo I, *op. cit.*, pp. 272-273

<sup>43</sup> Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, o. c., I

<sup>44</sup> Badia y Bonner, *Ramón Llull: vida, pensamiento y obra literaria*, Barcelona, Quaderns Crema, 1993, p. 16: “En cuanto al árabe, sabemos que escribió en aquella lengua al menos seis obras, y que la dominó suficiente para poder mantener discusiones públicas con teólogos musulmanes en el norte de África”.

<sup>45</sup> Pring-Mill indica que, si bien es cierto que Llull se valió de formas verbales para estructurar su teoría, principalmente su doctrina correlativa, no existe realmente una deuda doctrinal islámica, ya que tal doctrina es suficientemente explicable en la filosofía agustiniana. Jordi Gayà, por su parte, considera que la teoría correlativa luliana es el resultado de la tradición aristotélico-escolástica con ciertas morfologías árabes. Cf. Pring-Mill, R, *El microcosmos lul.lià*, Palma de Mallorca, 1961, pp. 125-152., y Gaya, J., *La teorfa luliana de los correlativos*, Palma de Mallorca, 1979.

expresa Cruz Hernández: “Hasta dónde conociese Llull esas fuentes es problema común a él y a otros muchos autores medievales. Empero, sus desconocimientos o malas interpretaciones de Aristóteles, Avicena y Averroes son comunes a múltiples pensadores de entonces”.<sup>46</sup>

Para poder posicionarme respecto a estas teorías tan contrastantes, a continuación plantearé la situación del árabe como lengua extranjera en el siglo XIII: se sabe que para el año 1237 los frailes ya predicaban en distintos idiomas, sobre todo en árabe, pues era el más común en esa época,<sup>47</sup> principalmente en los territorios que se encontraban bajo el dominio de la Corona de Aragón. Así pues, la enseñanza del árabe de manera formal surgirá en Tierra Santa<sup>48</sup> por una necesidad que la Iglesia tenía de comunicarse con una parte del cristianismo oriental y, en menor medida, funcionaba como una herramienta para disputar contra los musulmanes en la primera mitad del siglo XIII en las conquistas aragonesas, donde debemos incluir las islas Baleares. Después de la conquista, una gran parte de la población musulmana dependerá de una minoría cristiana que debatirá la condición de estos infieles, que no dejan de ser necesarios, dilema al que se enfrentan tanto la Iglesia como el poder secular, y que se podría definir como una actitud ambivalente hacia las comunidades arabo-islámica.

Explica Giménez Reillo que “la respuesta de la Iglesia a esta tensión llegará en la doble forma de una defensa, tratando de limitar el contacto social, juzgado peligroso, entre fieles e infieles y de una ofensiva, procurando convertir a los musulmanes a la fe católica”;<sup>49</sup> para este segundo propósito la enseñanza del árabe será fundamental, ya que, entre los musulmanes, a diferencia de otros infieles, casi no había conversiones, mientras que eran muchos los cristianos que se convertían al islam. En tal sentido, saber árabe era indispensable para el predicador, pues no sólo bastaba con saber latín, si se quería debatir con el musulmán era necesario comprender su lengua e ideología.

---

<sup>46</sup> Cruz Hernández, Miguel, *El pensamiento de Ramon Llull*, Valencia, Fundación Juan March y Editorial Castalia, 1977, p. 56

<sup>47</sup> Cf. *Matthaei Parisiensis, monachi Sancti Albani, Chronica majora*, Henry Richards Luard (ed.), Londres, Longman, *Rerum britannicarum medii aevi scriptores, or Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages*, vol. III: A.D. 1216 to A.D. 1239, 1876, p. 398.

<sup>48</sup> *Idem*. En una carta dirigida a Gregorio IX en 1237, Felipe, el provincial de la orden de Tierra Santa dice haber establecido una escuela de lenguas en cada convento, refiriéndose a los cristianos orientales.

<sup>49</sup> Giménez Reillo, Antonio, *El árabe como lengua extranjera en el S. XIII: Medicina para convertir*, *El Saber en al-Andalus. Textos y Estudios*, 4 (2005), pp.150-151



Raimundo de Peñafort, quien convenciera a Llull de regresar a Mallorca después de su peregrinación,<sup>50</sup> refiere en *su Vida antigua* que se encargó de establecer, con el auxilio de los reyes de Castilla y Aragón, una escuela de árabe, donde veinte frailes de su orden recibieron formación y habrían convertido a más de diez mil sarracenos, y que muchos otros, especialmente los musulmanes “sapientes”, estaban dispuestos a convertirse.<sup>51</sup> También señala que casi todos los profesores que enseñaban árabe a los frailes se habrían convertido y que celebraba los grandes logros de sus compañeros en África y en España entre los sarracenos, los cuales casi parecían abrirse a la posibilidad de la conversión, sobre todo los más nobles y poderosos, incluido el rey de Túnez, lo que contrasta con los datos ofrecidos por el Doctor Iluminado, quien refiere lo siguiente:

Cuando parecía que Ramon ya había iluminado las mentes acerca de estas cuestiones, sucedió que un hombre de no poca fama entre los sarracenos, que había entendido tanto las palabras como la intención de Ramon, le rogó al rey que ordenara apresar a «ese hombre cabeza dura» que se esforzaba por subvertir el linaje de los sarracenos y que [...] estaba destruyendo la Ley de Mahoma. Y efectivamente, de esta manera, el rey convencido por tales discursos y palabras, ordenó al instante que Ramon fuera expulsado del reino de Túnez.<sup>52</sup>

Debe ponerse en duda la afirmación que hace Raimundo de Peñafort, sobre todo porque Llull narra más dificultades que logros y, como ya he indicado, a diferencia de otros infieles, los musulmanes escasamente se convertían, por ello los frailes tenían la necesidad de comunicarse en árabe, aunado a esto, conocer la lengua no garantizaba tener un buen dominio de ésta. Referente a tal cuestión, el franciscano Roger Bacon<sup>53</sup> apunta lo siguiente: tres son

---

<sup>50</sup> Llull, Ramon, *Vida coetánea*, *op. cit.*, p. 153: “Una vez cumplida su peregrinación, intentó realizar un viaje a París [...] pero sus parientes y amigos y, principalmente, el Hermano Ramon de la Orden de los Predicadores, que en otro tiempo había compilado las decretales del papa Gregorio IX, lo disuadieron de realizar este viaje [...]”.

Completa ergo peregrinatione sua predicta, paravit iter arripere Parisius [...]. Sed ab hoc itinere parentes et amici sui et maxime Frater Raymundus de Ordine Predicatorum, qui quondam Domini Gergorii noni compilaverat decretales, suis persuasionibus [...].

<sup>51</sup> Cf. José Rius Serra (ed.), *Documentos, Vida antigua, Crónicas, Procesos antiguos*, Barcelona, Universidad de Barcelona, Facultad de Derecho, 1954, p. 271.

<sup>52</sup> Llull, Ramon, *Vida coetánea*, *op. cit.*, pp. 177, 179: “Cum igitur super talibus iam illustrare videretur Raymundus infidelium mentes, contigit ut quidam inter Sarracenos non parum famosus, qui et verba et intentionem Raymundi perceperat, cum ortamine supplicaret regi quatinus hunc hominem, qui gentem Sarracenorum nitebatur subvertere nec non ausu temerario legem Macometi perimere. Rex autem huiusmodi sermonibus et consimilibus acquiescens iussit continuo, ut expelleretur a regno Tunicii”.

<sup>53</sup> Irène Rosier-Catach, *Roger Bacon and Grammar*, en Jeremiah Hackett, *Roger Bacon and the Sciences: Commemorative Essays*, Leiden-Nueva York-Colonia, Brill, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters; 57, 1997, p. 88

los posibles niveles de conocimiento de una lengua, el primero y más sencillo es saber leerla, porque sabiendo leerla se puede llegar a entenderla; el siguiente es saber lo suficiente como para traducirla, cuestión más difícil pero no tanto como se suele creer; el último y más complicado es llegar a hablar una lengua extranjera como la propia y ser capaz de enseñar, predicar y disertar en ella como en la lengua materna, un conocimiento que, si se inicia joven, es posible alcanzar después de bastantes años de estudio.

A diferencia del latín, respecto del cual la enseñanza comenzaba a muy temprana edad, el griego, el hebreo y el árabe se aprendían prácticamente en la adultez, esto implicaba que muchos los hablaban pero muy pocos dominaban su gramática, requisito indispensable para poder enseñar dichas lenguas, continúa Bacon,<sup>54</sup> según su experiencia no había siquiera cuatro latinos que conocieran la gramática de los hebreos, los griegos y los árabes, lo que dificultaría la comunicación entre los predicadores y sus interlocutores. En este sentido, si se quería enseñar y predicar verdaderamente en estas lenguas, era necesario un contacto real con los hablantes nativos. Investigadores como Bernhard o Jean Richard,<sup>55</sup> que han abordado el aprendizaje de estas lenguas en la Edad Media, se muestran escépticos con relación a que hubiera una enseñanza formal; sin embargo, dado que los datos son insuficientes, no se puede asegurar esto de manera concluyente, pero sí ofrece luces acerca de Ramon Llull y su relación con la lengua árabe.

Sabemos que el filósofo dominaba poco el latín y que comenzó sus estudios del árabe a una edad más bien madura, el cual, pasados veinte o treinta años, seguirá aprendiendo, a pesar de que escribió sus primeros libros en este idioma, como él mismo hace constar, por lo que no es novedad que sea uno de los más grandes defensores de la enseñanza del árabe al servicio de la cristiandad, tema que no se discute. Ahora bien, a pesar de la afirmación hecha por el autor, existen suficientes datos que me permiten inclinarme hacia una deficiencia de dicha lengua en Llull, pues, si bien es cierto que desde su infancia tuvo contacto con el idioma

---

<sup>54</sup> Pierre Bourgain, *Le sens de la langue et des langues chez Roger Bacon*, en Geneviève Contamine, *Traduction et traducteurs au Moyen Âge: actes du colloque international du CNRS, 26-28 mai 1986*, París, CNRS, 1989, p. 327

<sup>55</sup> Bernhard Bischoff, *The Study of Foreign Languages in the Middle Ages*, *Speculum*, 36 (1961), 2, pp. 209-224; Jean Richard, *L'enseignement des langues orientales en Occident au moyen âge*, en Janine Sourdell-Thomine, Dominique Sourdell y George Makdisi, *L'enseignement en Islam et en Occident au Moyen Age: Colloques internationaux de La Napoule (France): communications présentées pendant la session des 25-28 octobre 1976*, París, P. Geuthner, REI - Hors série; 13, 1977, pp. 149-164.

a través de los esclavos de la isla —incluso menciona que uno de ellos lo instruyó<sup>56</sup>—, por lo que es muy probable que si tuviera la capacidad de comunicarse, difícilmente poseía los suficientes conocimientos gramaticales para poder escribir en árabe.

Lo cierto es que la mayor parte de su obra fue escrita en catalán, cuestión que no debe sorprendernos ya que era la vía de dominio en Mallorca después de la conquista,<sup>57</sup> pero seguía siendo el idioma de una minoría, por lo que Ramon se interesará como ninguno en divulgar su lengua vernácula. También podemos apuntar a que escribía en catalán porque no dominaba del todo el latín, por lo que hacía traducir sus obras una vez que las había escrito en catalán,<sup>58</sup> esperando tener una mayor difusión de su método apologético. A pesar de su poco dominio, hay constancia de varios libros escritos en latín directamente por él y en su mayoría existen ambas versiones de sus obras —catalana y latina—, caso contrario a los libros en árabe, de los cuales no se conserva ninguno.

Si aceptamos lo dicho por Ramon acerca de sus primeras obras escritas en árabe, puede ofrecerse cierto sustento al considerar la situación de los musulmanes en la isla, quienes se encontraban en condiciones muy desfavorables, por ello, Llull impulsaría un programa de conversión, pero este programa tenía que haber sido más fácil en cualquier otro reino peninsular con una comunidad árabe organizada que en la ciudad del filósofo, donde tales comunidades no existían. Las altas esferas de Mallorca no buscaban realmente una conversión, pues les convenía mantener a los árabes como esclavos,<sup>59</sup> por lo que cabría la posibilidad de que las obras tempranas escritas en árabe por Llull no hubieran sido tomadas en cuenta y que por eso hubiera decidido traducirlas al catalán y al latín, aunque Lola Badia y Anthony Bonner refieren al menos seis obras redactadas en árabe,<sup>60</sup> mientras que Pamela

---

<sup>56</sup> Elena Ausejo remarca que, en cuanto al esclavo árabe, sólo puede representar la cultura de los medios populares musulmanes y judíos, y por las características de la conquista cristiana difícilmente puede pensarse que el esclavo de Llull fuera un intelectual de altura que hubiera permanecido en Mallorca después de la conquista. Cf. *La cuestión de la obra científico-matemática de Ramón Llull*, Historia de las ciencias y de las técnicas, vol. 1, 2004, pp. 24-25

<sup>57</sup> Cf. Domínguez Reboiras, Fernando, *Algunas reflexiones sobre el trasfondo geopolítico del pensamiento luliano en El pensamiento político en la Edad Media*, Madrid, Fundación Ramón Arces, 2010, 403-417 pp.

<sup>58</sup> Carreras y Arteu mencionan que algunos de estos traductores eran discípulos suyos y algunos frailes; también refieren dos nombres: Guillermo de Mallorca y Simón de Puigcerdá. Cf. Carreras i Artau. *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, op. cit., p. 18

<sup>59</sup> Reboiras afirma esto cuando dice que “la cristianización de los cautivos mallorquines no se realizó en general bajo el apoyo o presión de los dueños catalanes sino más bien en contra. Ni al rey ni a los cristianos pudientes les interesaba la conversión de la población cautiva musulmana y por eso no la favorecían oficialmente”. Cf. *Algunas reflexiones sobre el trasfondo geopolítico del pensamiento luliano*, op. cit., p. 414

<sup>60</sup> Badia y Bonner, *Ramón Llull: vida, pensamiento y obra literaria*, op. cit., p. 16

M. Beattie considera que sus más de 265 libros fueron escritos en árabe, latín y catalán.<sup>61</sup> De las obras lulianas que se conservan, aproximadamente 260, varias sobreviven en su doble versión, la catalana y la latina, esto apunta a que, de haber existido obras árabes, algún libro debió haberse conservado.

Además de lo expuesto sobre la lengua, hay que añadir la manera en la que el filósofo se aproximó a los pensadores árabes, pues parece que los comprendió erróneamente o los leyó a través de terceros, aspecto que reafirma mi teoría acerca de que verdaderamente no tenía un dominio tan amplio del idioma, de modo que es muy probable que ninguna de sus obras haya sido escrita en árabe. Es decir que difícilmente leyó los textos originales de estos filósofos o, en caso de que lo hiciera, no tenía el conocimiento suficiente para entenderlos, siguiendo esta línea, analizaré el alcance real que Ramon pudo tener con relación a la filosofía árabe y su aplicación en la conformación del *Ars*.

### **1.2.1 Influencia arabo-islámica en la filosofía luliana**

La presencia de la filosofía árabe en la obra de Ramon Llull es bastante visible, la verdadera dificultad surge cuando se busca establecer quiénes fueron los pensadores e ideologías que tomó de referencia para la creación de su *Ars*, pues, si bien es cierto que se interesó por conocer el universo islámico, su propia educación intelectual lo limitó considerablemente. Pese a esto, la comunidad arabo-islámica adquiere una relevancia significativa en el pensamiento luliano, ya que son los infieles en quienes concentra su campaña apologética. A esto hay que añadir la singularidad de la filosofía luliana, que radica principalmente en su transversalidad e interdisciplinariedad, rasgos presentes también en los sabios musulmanes andalusíes, especialmente en los del siglo XII.<sup>62</sup> De igual modo que los sabios árabes, Ramon

---

<sup>61</sup> Beattie, Pamela M., *The Ars and Translation: Ramon Llull's Strategies for Communicating Truth*, *op. cit.*, p. 140: "His career and his oeuvre of some 265 books and short treatises originally written in Arabic, Catalan and Latin [...]"

<sup>62</sup> Forcada, Miquel, *The "Ideology" of Arab-Islamic Science and Ramon Llull*, *op. cit.*, p. 315: "During the 12th century, al-Andalusian science [...] would continue with the tasks of the previous century and, very especially, in the fields of medicine, agronomy and botany, and astronomy. But this was also the century of the wise man trained under the 'ideology of science', which means that it was necessary to follow the course outlined by Plato and consecrated, for Islamic culture, in the classification of al-Fārābī's sciences. This meant that he must have studied several disciplines (mathematics, logic, natural philosophy, metaphysics and, finally, ethics and politics); that he had many opportunities to become a physician, as the teaching of this profession involved, for the student, the necessary contact with many of these disciplines; and, above all, a way of finding in science a means of earning his living, in a moment when the professional possibilities of the talented scientist had

integrará la noción de ciencia a su método apologético y lo elevará a la categoría de universal, pero, a diferencia de los pensadores andalusíes, el Doctor Iluminado no tendrá un marco epistemológico definido, ya que su pensamiento responde a una metodología adaptativa y libre. Teniendo en cuenta esta peculiaridad en su filosofía, así como las circunstancias de Mallorca con respecto a la intelectualidad musulmana, no es pertinente inscribir a Llull en una sola corriente ideológica, puesto que su pensamiento no descansa fielmente en ninguna, por el contrario, usará las fuentes de tal manera que se adapten a su sistema. Por ello, para poder comprender su obra es necesario tener claro que su sistema es más cercano al siglo XII, a pesar de haber vivido entre los siglos XIII y XIV, como señala Urvoy en su estudio *Penser l'islam: Présupposés islamiques de l'art de Llull*.<sup>63</sup>

Relacionar a Ramon con los sabios del siglo XII responde a la búsqueda del filósofo por salvarse de la ignorancia mediante el saber que guardan las obras árabes, “poco o nada podía hacer solo, especialmente ignorando completamente la lengua árabe, que es la propia de los sarracenos”.<sup>64</sup> Aunque pocas referencias islámicas<sup>65</sup> pudo encontrar Llull en su ciudad, hay un pensador árabe que el filósofo aborda seriamente, Algazel, de quien nos dice que tradujo su *Lógica* al árabe<sup>66</sup> y posteriormente al catalán en formato de versos; sin embargo, debido a

---

diminished. The results of these wise men, who had received an integral training and were moved by an ideal of always going further, are important and sometimes surprising”.

<sup>63</sup> Urvoy, Dominique, *Penser l'islam: Présupposés islamiques de l'art de Llull*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1980.

<sup>64</sup> Llull, Ramon, *Vida coetánea*, *op. cit.*, p. 149: “[...] parum tamen vel nichil ipse solus facere posset, inde pressertim, cum ipse linguam arabicam, que Sarracenorum est propria penitus ignoraret”.

<sup>65</sup> Forcada, Miquel, *The “Ideology” of Arab-Islamic Science and Ramon Llull*, *op. cit.*, p. 312: “Se pueden encontrar tres hilos conductores de saber, uno para cada una de las tres maneras de pensar en el contexto islámico, si dejamos a un lado la vía jurisprudencial que poco tiene que ver con Ramon Llull: Un hilo místico, que conecta a los grandes maestros andalusíes del siglo XII, Ibn al-'Arīf e Ibn Barrajān con Mallorca en la figura de Abū Bakr al-Mayūrqī. Ahora bien, la vida activa de este último se desarrolló en el siglo XII, lejos de las islas. Un hilo filosófico, muy débil, en la persona de Ibn Hawṭ Allāh, un discípulo de Averroes que se dedicó a la jurisprudencia y que, por lo que sabemos, no tuvo nada que ver con la filosofía. Finalmente, el hilo teológico que habría llevado el célebre Ibn Ḥazm (teólogo y filósofo destacado) a mediados del siglo XI, cuando ejerció durante unos 10 años como muftí, aunque su estancia en Mallorca no fue precisamente feliz. Por mucho que se hable de la posible huella que su magisterio teológico habría dejado, lo cierto es que nadie la ha podido basar en datos fiables”.

<sup>66</sup> En la versión latina del *Compendio de la lógica de Algazel* dice “translatu est de arabico in latinum”, y en la versión rimada catalana “que translat de lati en romans”. Traducción mía: Está traducido del árabe al latín y del latín al catalán. En realidad, Ramon sólo traduce la primera sección del *Maqâsic al-falâsifa*.

su poco conocimiento en gramática, lo más probable es que no haya realizado ninguna traducción en árabe,<sup>67</sup> pero es factible que haya tenido contacto con la obra,<sup>68</sup> ya que existe una conexión entre Algazel y los almohades.

Aunque Mallorca sólo fue almohade entre 1203 y 1228, el impacto que tuvo fue bastante profundo porque entre los almohades había fervientes seguidores cuya misión consistía en convertir a la población a su doctrina,<sup>69</sup> por lo que, a la llegada de los cristianos se pasó directamente de las manos almohades a las cristianas, a diferencia de otras zonas de la Península, que sí tuvieron fases intermedias entre una doctrina y otra. Bajo estas circunstancias, cabe considerar que de alguna manera quedarían resonancias de la doctrina almohade en la isla entre los siglos XIII y XIV, razón por la cual existe una coincidencia entre el pensamiento luliano y la ideología de la ciencia,<sup>70</sup> por ejemplo, el hecho de que Ramon concibe la ciencia como un lenguaje universal, de la misma forma en que lo hacían los científicos y filósofos árabes.

Bajo estas circunstancias, no es difícil suponer la influencia del mundo almohade en Llull, quien pudo tener contacto con algunas ideas de aquel tiempo e incorporarlas a su pensamiento y método. A pesar de esta posible influencia almohade, la obra de Ramon no refleja ninguno de los avances que se llevaron a cabo en los siglos XI y XII en la Península Ibérica, ya que es dudoso que en el siglo XIII algún sabio musulmán quedara en Mallorca y pudiera formar al filósofo de manera adecuada, pero existen ciertas semejanzas entre el pensamiento luliano y el espíritu científico del siglo XII, por lo que cabe la posibilidad de que las grandes ideas de ese periodo circularan de boca en boca en un determinado momento y pudieran ser

---

<sup>67</sup> La autenticidad del *Compendium logicae Algazelis* no ha sido puesta en duda por ningún luliano, salvo por Probst, que estaba mal informado al respecto, refieren Carreras i Aratu. Por mi parte, no dudo de la autenticidad del texto en latín, puesto que se conserva el tratado, pero cuestiono la primera traducción en árabe que menciona Llull, quien dice que escribe primeramente un extracto de la *Lógica* en esta lengua pero que posteriormente se pierde; más adelante, en Montpellier, realizará una traducción del árabe al latín y en esta última versión se basará para escribir la obra versada en catalán: “Deus, per fer a vos honrament, de logica tractam breument la qual est compendi novell hon mon enteniment appell, que translat de lati en romans en rimes e’n mots qui son plans”. Traducción mía: Dios, para honrarte trato brevemente de la lógica, que mi entendimiento llama nuevo compendio y que está traducido del latín al catalán en verso y en palabras que son sencillas. Para el texto en catalán cf. Rubio, José, *La lógica del Gazzali, posada en rims per En Ramon Llull*, Anuari de l’Institut d’Estudis Catalans, 1913-1914, 311-354 pp.

<sup>68</sup> El título de la obra árabe en la que Llull se basa para escribir su *Compendio* es *Maqâsic al-falâsifa*.

<sup>69</sup> Cf. Fierro, Maribel, *Cosmovisión (religión y cultura) en el Islam andalusí (ss.VIII-XIII)* en *A 1300 años de la conquista del al-Andalus*, Coquimbo, Centro Mohammed, 2012, pp. 267-311

<sup>70</sup> A partir del siglo XI en la Península Ibérica se cultivará la ciencia heredada de los griegos, tres ciudades y tres dinastías destacarán: Toledo, con los Banū Dī l-Nūn; Sevilla, con los Banū ’Abbād y Zaragoza con los Banū Hūd.

escuchadas por el Doctor Iluminado de segunda o tercera mano en su período formativo. La influencia de Algazel se extenderá más allá de los que compartían su fe, será conocido por lectores judíos y filósofos cristianos del norte de la Península, siguiendo los estudios de Urvoy y Akasoy,<sup>71</sup> encontramos que el almohadismo tardío voltará la mirada hacia el teólogo después de que Averroes lo hubiese criticado,<sup>72</sup> como puede observarse en la obra lógica del médico Ibn Tūlmūs, quien destaca la lógica de Algazel en contraste con Averroes. Domingo Gundislavo hará la traducción del *Maqâsic al-falâsifa* y el misionero Ramón Martí incluirá citas de varios textos de Algazel no traducidos del árabe en su *Pugio Fidei*,<sup>73</sup> Ramon Llull se sumará a los traductores del teólogo con su obra *Compendium logicae Algazelis*, texto que abordaré en las siguientes líneas.

Contrario a lo que Ramon afirma, y dado que no hay registro del extracto en árabe que menciona de la *Lógica*, debo plantear dos posibilidades: la primera es que leyó la obra original del teólogo y que expresamente, en su *Compendium*, quiso hacerle modificaciones; y la segunda consideración es que leyó alguna traducción latina, quizá la de Gundislavo,<sup>74</sup> en la cual se basó para escribir su propia versión.<sup>75</sup> Apunto hacia estas dos vías porque en su texto ofrece un orden distinto de las materias de la *Lógica* y porque intercala algunas cuestiones metafísicas y teológicas propias del *Liber philosophiae* y no del *Liber logicae*.<sup>76</sup> Además, complementa su versión con material tomado de otras fuentes, por lo que agrega

---

<sup>71</sup> Cf. Akasoy, Anna, *Al-Gazālī, Ramon Llull and Religionswissenschaft*, *The Muslim World*, vol. 102, 2012, 33-59 pp.

<sup>72</sup> Averroes critica a Algazel en su *Faṣl al-maqāl* por su acercamiento a los límites doctrinales y disciplinarios, como hace con el *ta'wīlāt*, que lo discute en varios libros con métodos poéticos, retóricos y dialécticos.

<sup>73</sup> *Al-Gazālī, Ramon Llull and Religionswissenschaft*, *op. cit.*, pp. 37-38: “The Dominican missionary Ramon Martí (ca. 1220 — ca. 1285) included elements from a number of untranslated Arabic texts into his *Pugio Fidei* among them several by al-Ghazālī (*Tahāfut al-falâsifa*, *al-Munqidh min al-dalāl*, *Mizân al-'amal*, *Mishkât al-anwâr*, *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, *Kitâb al-tawba* and *al-Maqṣad*)”.

<sup>74</sup> Charles H. Lohr considera que Ramon Llull hizo su traducción a partir del texto original, alejándose de la versión de Gundislavo: “Lull seems to have made his own Latin translation of the logic of the *Maqâsic al-falâsifa* (independently of the twelfth-century translation made by Domini cus Gundissalinus) ...”. Cf. Lohr, Charles, *The arabic background to Ramon Llull's Liber Chaos*, Cambridge University Press, Tradition, vol. 55 (2000), p. 159

<sup>75</sup> En su estudio *¿En qué medida se vio influido el pensamiento de Ramon Llull por su relación con el islam?*, Urvoy señala respecto a la adaptación del texto de Algazel por parte de Llull que, a pesar de la visible independencia de conceptos, puede existir la posibilidad de que el filósofo sí haya recurrido al texto original, ya que la obra se había propalado lo suficiente como para que fuera necesario recurrir al texto original, que le era más accesible que la traducción de Gundislavo.

<sup>76</sup> J. Rubió, en su traducción de la versión catalana del *Compendium* hace una comparación de las rúbricas que ofrece Llull y la obra de Algazel, en este texto el traductor cita el siguiente fragmento de la versión latina de la *Lógica* de Ramon: “Explicit compendium logice Algazelis cum aliquibus additionibus theologie”. Traducción mía: Se desarrolla el compendio de la lógica de Algazel y algunos añadidos de la teología.

temas que ya no corresponden a la obra de Algazel, como la exposición de la doctrina del *credo ut intelligam* de san Anselmo y la teoría del silogismo tomada de Petrus Hispanos, autores que abordaré más adelante.

Existen otros paralelismos entre el pensamiento de Ramon Llull y el de Algazel, por ejemplo, ambos filósofos se habían dado cuenta de que las referencias a las Escrituras por sí solas eran inútiles si la persona a la que intentaban convencer no compartía ya su creencia en la naturaleza divina del texto, así mismo, sus mentes tienen en común la ambición de situar las verdades recibidas sobre una base epistemológica nueva, por lo que ofrecen una línea de razonamiento más independiente. A excepción de estas líneas argumentativas paralelas, las comparaciones entre las obras de Llull y Algazel no arrojan ningún resultado importante que sugiera una conexión contundente, motivo por el cual debo inclinarme hacia canales de transmisión indirectos.

Una vez más, debo optar por la transmisión indirecta de Algazel a través de los almohades, quienes fueron sus defensores y promocionaron un fundamentalismo racionalista; no obstante esta limitante por parte de Llull, la influencia que ejerció Algazel en su pensamiento es relevante, ya que también incorporó elementos del *Compendium logicae Algazelis* en su *Logica nova*,<sup>77</sup> catalogada como una nueva versión del *Compendio*. Lohr<sup>78</sup> añade que en la obra temprana ya se revelan los intereses que el filósofo desarrollará en su nueva versión, esto es, una comprensión radicalmente nueva de los predicables y predicamentos en términos de los correlativos de la acción y el ascenso del intelecto, así como la fascinación por las proposiciones aparentemente contradictorias en un rechazo final del silogismo aristotélico y la sustitución de una nueva forma de demostración. Continuando por esta línea, en su estudio sobre los antecedentes del *Libro del Caos*,<sup>79</sup> Lohr añade a un nuevo autor como posible influencia de la versión luliana de la *Lógica*, el maestro sufí Ibn Sabin, quien escribió un

---

<sup>77</sup> El *Compendium logicae Algazelis* está datado en 1265 en un primer periodo y, posteriormente, entre 1271 y 1272; la *Lógica nova* está fechada en 1303.

<sup>78</sup> Lohr, Charles H., *Lógica brevis*, St. Bonaventure University, Franciscan Studies, vol. 32 (1972), p. 151. Acerca de la *logicae Algazelis*, el investigador propone cinco etapas en la elaboración de la obra: la compilación en árabe por parte de Llull en un primer trabajo; posteriormente, la realización de una traducción latina, en la que se asume una implementación de la filosofía de Pedro Hispano; la integración de comentarios teológicos, y, finalmente, la traducción catalana versificada.

<sup>79</sup> Cf. Lohr, Charles, *The Arabic Background to Ramon Llull's Liber Chaos*, Cambridge University Press, Traditio, vol. 55 (2000), 159-170 pp.



compendio filosófico-místico titulado *Budd al-‘ārif*,<sup>80</sup> esta sugerencia será avalada por Dominique Urvoy, quien incluso ofrecerá nuevos argumentos al respecto,<sup>81</sup> y ambos coincidirán en que el *Compendium* es una imitación contemporánea de los textos árabes de lógica en general.

Ahora bien, ¿existen datos suficientes que me permitan corroborar tal afirmación? Sin duda es una aseveración que debe tenerse en cuenta, ya que estudios de la situación intelectual en las localidades del Magreb<sup>82</sup> muestra que, pese a ser marginal, el movimiento de Ibn Sabin tuvo un impacto real. En la segunda mitad del siglo XIII Mallorca era el centro de la actividad comercial del Mediterráneo occidental y mantenía un vínculo fuerte con África del Norte, o el Magreb, “como símbolo de aquella vocación mediterránea y meridional, estaban, por una parte, las colonias de mercaderes de Pisa, de Génova, de Marsella, de Montpellier y, por una parte, una larga serie de consulados mallorquines en África del Norte”.<sup>83</sup> Ramon Llull nos hace saber que estuvo en varios de estos lugares,<sup>84</sup> por lo que sí se podría considerar una cierta influencia del místico en los escritos lulianos. Veamos pues si esto es posible.

---

<sup>80</sup> El título completo de la obra es *Budd al-‘Ārif wa-‘Aqīdat al-Muḥaqqiq al-Muqarrab al-Kāshif wa-Tarīq al-Sālik al-Mutabattil al-‘Ākif*: Ídolo gnóstico y doctrina del verificador, el allegado a Dios, el revelador y, camino del novicio, el asceta empeñado.

<sup>81</sup> Urvoy, *¿En qué medida se vio influenciado el pensamiento de Ramon Llull por su relación con el islam?*, op. cit., pp. 288-289: “Llull integra definitivamente en su esfuerzo por constituir una *Logica nova* los principales elementos de la de Ibn Sabin. Se basa en una lista de nueve «temas», que van de Dios a las cosas instrumentales, elaborada según los criterios de Ibn Sabin, aunque no todas las designaciones sean las mismas. Al igual que el autor árabe, él también describe cómo puede elevarse el intelecto, a través de los diversos temas, hasta Dios y volver a descender a lo particular. Detalla las «preguntas» hasta nueve, es decir, más que Aristóteles y los escolásticos, pero igual que Ibn Sabin, y sólo modifica la lista de este último en dos puntos, que se explican por las observaciones del autor musulmán respecto a su posibilidad de aplicación a Dios. Clasifica los tipos de proposición según su fuerza probatoria, como había hecho Avicena, lo que constituye un elemento concreto que Ibn Sabin tomó prestado de este último para completar la lógica de los Hermanos de la Pureza, que lo ignoraban. Tanto en Ibn Sabin como en Llull encontramos la idea de que teología y filosofía están vinculadas, y no por una relación de subordinación entre ellas”.

<sup>82</sup> Cf. Mailló Salgado, Felipe, *Relaciones de los Reinos Hispánicos del Occidente peninsular y el Magreb en la Edad Media*, Madrid, Subdirección General de los Archivos Estatales, 2009, 1-16 pp., León Tola, Claudia, 2014, *El sufismo en al-Andalus*, Universidad de Salamanca, 40 p., El Moussaoui Taïb, *El sufismo esotérico de Ibn Sabin, (s. VII-XIII d.C)*, 2014, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 375 p.

<sup>83</sup> Badia y Bonner, *Ramón Llull: vida, pensamiento y obra literaria*, op. cit., p. 13

<sup>84</sup> Llull, Ramon, *Vida coetánea*, op. cit, pp. 161, 163, 171, 173, 181, 185, 195: “Al terminar de leer el comentario en París, advertido por la actitud de los estudiantes, regresó a Montpellier, en donde lo leyó nuevamente y escribió también un libro al que llamó *Arte de encontrar la verdad* [...] luego partió a Génova, donde, estando por un tiempo muy corto, tradujo al árabe dicho libro [...]. Ramon, no obstante, una vez más, después de saber que otra nave, del tipo de las que los genoveses llaman vulgarmente «barca», se preparaba para zarpar hacia dicha ciudad o reino sarraceno, es decir, a Túnez [...]. Después de dar a Dios las gracias debidas, llegaron sin dilación a puerto de Túnez y al desembarcar entraron en la ciudad [...]. Al final, sin embargo, viendo que no podía obtener nada del sumo Pontífice, viajó a la ciudad de Génova, donde compuso algunos libros [...] Después de esto Ramon se fue a Génova y allí publicó muchos libros [...]. De aquí Ramon regresó a Mallorca y viajó hacia cierta tierra de los sarracenos que llaman «Bugía» [...]. Al llegar a la ciudad de Pisa algunos de los

Ibn Sabin nace en 1217 en una fortaleza cerca de Murcia y abandona su hogar alrededor de 1238 para seguir la ruta que muchos emigrantes andalusíes de la época realizaban: primero se dirigió a Ceuta, después a Bugía y Túnez, y, finalmente, marchará hacia Egipto y la Meca. Su pensamiento puede catalogarse como una inusual combinación de tradiciones filosófico-místicas y se sabe que escribió alrededor de sesenta obras, de las cuales la mayoría no se conservan, de las que sí, los dos textos que más se conocen son *Sicilian Questions* y el *Budd al-‘ārif*. Parece que Ibn Sabin atrajo a un cierto número de discípulos con sus ideas místicas, aunque fue bastante reducido; sin embargo, sus tratados filosóficos parece que no tuvieron ninguna influencia significativa, por lo que sólo el contacto personal con sus discípulos podría explicar el acercamiento directo de Ramon Llull con su filosofía.

Con todo, Charles Lohr rastrea una referencia directa en la *Lógica nova* del *Budd al-‘ārif* de Ibn Sabin, que se encuentra dividido en tres partes, lógica, alma e intelecto. En la parte introductoria del tratado encontramos la *doctrina de las dos intenciones* y en el apartado de la lógica las nueve preguntas básicas<sup>85</sup> que permiten el camino entre el conocimiento de los universales y el de los particulares, conceptos que, para Lohr, expresan el mismo sentido que la *prima intentio* y *secunda intentio* de Llull y sus nueve preguntas, estas son: *utrum, quid, de quo, quare, quantum, quale, quando, ubi, quo modo/cum quo*;<sup>86</sup> así como los nueve sujetos presentes en el *Arsi inventiva: divina, angelica, caelestis, rationativa*,<sup>87</sup> *imaginativa, sensitiva, vegetativa, elementativa e instrumentativa*. Para Ibn Sabin son nueve pasos contenidos en el concepto de emanación: Dios, Intelecto universal, alma, física, materia

---

ciudadanos lo recibieron con honor. Allí, a pesar de que el varón de Dios ya estaba viejo y débil, persistiendo en trabajar en favor de Cristo, terminó su *Arte general última*”.

<sup>85</sup> Estas preguntas son las siguientes: ¿qué es? (*hal*), qué es (*mā*), cuánto (*kam*), el cuál (*Ayyu*), cómo (*kayfa*), dónde (*ayna*), cuándo (*matā*), por qué, (*li-maḏā*), quién es (*man*).

<sup>86</sup> Llull, Ramon, *Arte breve, op. cit.*, p. 216, 218: “Alphabetum ponimus in hac, ut per ipsum possimus facere figuras et miscere principia et regulas ad investigandum veritatem. Nam per unam litteram, habentem multa significata, est intellectus magis generalis ad recipiendum multa significata et etiam ad faciendum scientiam. B significat utrum?, C significat quid?, D significat quo?, E significat quare?, F significat quantum?, G significat quale?, H significat quando?, I significat ubi?, K significat quo modo et cum quo?”.

En este *Arte* empleamos un alfabeto, de modo tal que por él podamos hacer las figuras y mezclar los principios y las reglas para buscar la verdad. Así, por medio de una letra que tiene muchos significados, el intelecto se volverá más general para recibir las cosas significadas <por ella> y también para adquirir conocimiento. B significa ¿Sí?, Dios; C significa ¿qué?, ángel; D significa ¿de qué?, cielo; E significa ¿por qué?, hombre; F significa ¿cuánto?, imaginativa; G significa ¿cuál?, sensitiva; H significa ¿cuándo?, vegetativa; I significa ¿dónde?, elementativa; K significa ¿cómo y con qué?, instrumentativa.

La tabla comparativa que se muestra a continuación pertenece a la obra *Arte breve*, citada aquí.

<sup>87</sup> Los nueve sujetos del alfabeto forman la escala de los seres. La racional pertenece al ser humano, es por ello que en la tabla del *Ars brevis* aparece el hombre como uno de los nueve sujetos.

primera, cuerpo absoluto, esfera celeste, elementos y generadores. Con respecto a las preguntas de Ibn Sabin, la lista la encontramos en el *Budd al-‘ārif* y, según el autor, estas preguntas son indispensables para entender cualquier objeto: “Hay nueve exámenes (*mabāḥith*) y búsquedas (*maṭālib*) fundamentales en el conocimiento de cómo son realmente las cosas, y también hay nueve expresiones a partir de las respectivas preguntas. A cada pregunta corresponde una respuesta particular, y son completamente diferentes entre sí”.<sup>88</sup> Esta lista no es innovación de Ibn Sabin, sino que la toma del *Rasā’il Ikhwān al-ṣafā*,<sup>89</sup> según lo que nos refiere el editor del *Budd al-‘ārif*, Jūrj Kattūra,<sup>90</sup> y, según se puede observar, es muy probable que Lull tomara de referencia fuentes árabes para crear sus nueve preguntas, pero no parecen tener una relación directa con el *Budd al-‘ārif* de Ibn Sabin.

Son: es (*hal huwa*), qué es (*mā huwa*), cuánto es (*kam huwa*), qué es (*ayy uwa*), cómo es (*kayfa huwa*), dónde es (*ayna huwa*), cuándo es (*matā huwa*), por qué es (*li-mā huwa*) y quién es (*man huwa*). Quien crea saber cómo son realmente las cosas y hable de sus causas y razones, necesita haber alcanzado previamente el conocimiento en estos nueve campos y las respuestas a las preguntas individuales según su verdad y objetivo.<sup>91</sup>

En relación al concepto de la *prima* y *secunda intentio* en Lull, el filósofo difiere bastante del sentido que le daban los escolásticos,<sup>92</sup> para él estas dos intenciones tienen un carácter moralizador basado en un fundamento metafísico: la primera intención debe ser entendida como la causa final del hombre, Dios, mientras que la segunda intención ha de ser concebida como un medio para ese fin; cuando el hombre confunde ambas, utiliza su libertad contra el orden natural y se convierte en un pecador. En su *Liber de prima et secunda intentione*, Ramon define la *intentio* así: “como el apetito natural que requiere la perfección, a la que tiene derecho por naturaleza”,<sup>93</sup> en tal sentido, la intención significa el esfuerzo por la perfección, pero no sólo del hombre, sino de todo elemento que sigue el orden de la intención

<sup>88</sup> Ibn Sab‘īn, *Budd al-‘ārif*, ed. J. Kattūra, Beirut, 1978, p. 39

<sup>89</sup> Es un compendio filosófico-religioso compuesto de cincuenta y dos epístolas que se escribió entre los siglos IX y X, los autores de esta obra son conocidos como Ikhwān al-ṣafā’ o Hermanos de la Pureza. El *Rasā’il* se considera una enciclopedia islámica que incluye las ciencias de los antiguos y el pensamiento de las escuelas de su época, este tratado no contiene la fecha de composición ni el nombre del lugar en el que fue escrita, ya que los Ikhwān al-ṣafā’ comentan que su doctrina no es nueva, sino que es la doctrina de los profetas y los filósofos, es decir que es muy antigua, razón por la cual los Hermanos se consideran transmisores, no autores.

<sup>90</sup> *Rasā’il Ikhwān al-ṣafā*, 4 vols., Beirut, 1377/1957, vol. 1, p. 262

<sup>91</sup> *Budd al-‘ārif*, op. cit., p. 39

<sup>92</sup> Según la definición tradicional, la primera intención es el concepto de una cosa, mientras que la segunda intención es el concepto de un concepto.

<sup>93</sup> Lullus, Raimundus, *Liber de prima et secunda intentione*, ed. F.P. Wolff (MOG, VI; Mainz, 1737, repr. Frankfurt, 1965), Int.ix, p. 538

para la que ha sido hecho; “sólo el hombre, sin embargo, que está en la cima de la creación, puede pecar en contra de la intención para la que ha sido creado”.<sup>94</sup>

También has de saber, hijo, que la intención tiene dos grados, esto es, primero y segundo; y la segunda intención es para que exista la primera. [...] Y por causa de que los hombres convierten la primera intención en segunda, y la segunda en primera, y se aman más así mismos que a Dios, destruyen la primera intención cuanto pueden; por cuyo motivo es casi todo el mundo lleno de defectos y de errores.<sup>95</sup>

Según Lohr, existe una coincidencia entre los concepto *al-qaṣd al-awwal* y el *al-qaṣd al-thānī*<sup>96</sup> presentes en el *Budd al-‘arīf* de Ibn Sabin y las dos intenciones de Ramon Llull, ya que ambos autores han sido inspirados por la misma fuente, el *Rasā’il Ikhwān al-ṣafā’* tratado del que Ramon toma la doctrina de las dos intenciones; sin embargo, existe una diferencia entre lo que postula el filósofo y lo que dirá Ibn Sabin: “Con respecto a Su emanación, Él es el primer creador *bi’l-qaṣd al-awwal* y con respecto a lo emanado, Él es el primer creador *bi’l-qaṣd al-thānī*. Es cierto que las cosas creadas no tienen ni creación, ni emanación, ni ser, ni verdad, ni ser activo, ni facultad de conocer, excepto *bi’l-qaṣd al-awwal*”.<sup>97</sup> El *Rasā’il Ikhwān al-ṣafā’*, por su parte, dice lo siguiente:

No hay duda de que las cosas buenas que están relacionadas con la buena fortuna de los cuerpos celestes suceden por la providencia y la intención de Dios el Sublime. En cuanto a las cosas malas que están relacionadas con la mala fortuna, no ocurren por Su intención. Un ejemplo de esto es que el sol sale y brilla sobre algunos lugares y calienta el agua durante algún tiempo. Luego el sol desaparece de nuevo y estos lugares se enfrían.

Esto sucede por la providencia de Dios Sublime y es necesariamente decretado por Su sabiduría, ya que es bueno y útil para todos. Sin embargo, no es de acuerdo con la primera intención, cuando en algunos momentos y en algunos lugares los animales o las plantas sufren de un calor excesivo o cuando son dañados por las bajas temperaturas.<sup>98</sup>

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, p.541

<sup>95</sup> Llull, Ramon, *Obras literarias. Félix o Libro de las maravillas*, Madrid, BAC, 1948, p. 952

<sup>96</sup> Akasoy Anna, Fidora Alexander, *Ibn Sab’īn and Raimundus Llullus -The question of the arabic sources of Llull’s logic revisited*, Islamic Thought in the Middle Ages, vol. 75, 2008, p. 438: “Charles Lohr dealt in various instances with analogies between Llull’s *prima* and *secunda intentio* and Arabic sources. In his article ‘Christianus arabicus, cuius nomen Raimundus Lullu’s (published in 1984) he pointed out that the distinction between two intentions was well known in Arabic literature, as Kwame Gyekye had already shown in 1971. In Arabic translations of Aristotle and philosophical Works discussing these texts the expressions ‘*alā ’l-qaṣd al-awwal*’ and ‘*alā ’l-qaṣd al-thānī*’ render Aristotle’s *πρώτως/πρώτον* and *δεύτερον*. In this sense they simply mean primarily, in the first sense and in the second place”.

<sup>97</sup> Ibn Sab’īn, *Budd al-‘arīf*, ed. J. Kattūra, (Beirut, 1978), p. 28

<sup>98</sup> *Rasā’il Ikhwān al-ṣafā’*, vol. III (Beirut, 1377/1957), pp. 474-475

Como puede observarse, la doctrina de la doble intención de Llull podría encontrar cierta similitud en la tradición de los *Ikhwān al-ṣafā'* y en el pensamiento de Ibn Sabin; no obstante, a pesar de las coincidencias generales entre estos conceptos de la primera y segunda intención, el aspecto moralizador de Ramon se distancia bastante de estas fuentes árabes, por ejemplo, su teoría de la primera y segunda intención no aplican a Dios, sino sólo a los seres creados, pues en el Creador no hay diferencia entre las intenciones: “en la intención de Dios no hay división ni segunda intención, en la que habría un más (y un menos); pues toda su intención es infinita y eterna. Y por eso, hijo mío, no hay lugar para la segunda intención en la intención de Dios”.<sup>99</sup> Algo parecido ocurre con los nueve sujetos lulianos, presentes en la *Logica nova* y el *Ars inventiva*, Lohr ubica una estrecha relación entre éstos y los ofrecidos por Ibn Sabin:<sup>100</sup> “La relación de Llull con Ibn Sabin se muestra no tanto en los ítems incluidos en la lista, sino en la forma en que la lista es concebida. Todas estas listas se presentan como medios para ascender de las cosas particulares de este mundo a las nueve cosas universales, o para descender de estas universales a las particulares.”<sup>101</sup>

A pesar de esta aseveración, que es bastante convincente, no se puede dar todo el crédito a Ibn Sabin, ni a Llull, de esta innovación, ya que la idea de las emanaciones es algo presente en el *Rasā'il Ikhwān al-ṣafā'*; más aún, es un concepto bastante común en el neoplatonismo, tema que desarrollaré en un apartado posterior. Continuando con Ibn Sabin, según Lohr, existe un elemento en común entre la *Logica nova* y el *Budd al-'ārif* que no depende del *Rasā'il Ikhwān al-ṣafā'*, y es la clasificación de los trece tipos de proposiciones. Esta lista, sin embargo, ya se encuentra en el *Compendium*, aunque Ramon la toma del texto árabe de Algazel. Dicho listado tampoco será invención de Algazel, sino que lo recibirá de la

---

<sup>99</sup> Llull, Ramon, *Liber de prima et secunda intentione*, *op. cit.*, p.539

<sup>100</sup> Mailló Salgado, Felipe, *El sufismo esotérico de Ibn Sabin, (s. VII-XIII d.C)*, *op. cit.*, p. 327: “Dios es el creador y cuya existencia no ha sido causada por otra; el Intelecto universal es el primer creado que es una sustancia simple y que recibe las formas; el Alma es un movimiento exterior que afluye sobre los cuerpos con el fin de iluminarlos; la naturaleza es una movilidad engendrada por una inmovilidad y una inmovilidad engendrada por una movilidad; la materia es una sustancia que recibe las formas; el cuerpo absoluto es lo contrario del cuerpo geométrico entre los que la anchura, la longitud y la profundidad son divisibles; la esfera celeste es una sustancia simple y sin corrupción; los elementos son cuatro: aire, agua, tierra y fuego; los generadores con unos compuestos cuyo papel es asegurar la continuidad de la naturaleza”.

<sup>101</sup> Lohr, Charles, *Christianus arabicus*, Filosofía y Teología, vol. 31 (1984), p. 75.

El método escalar luliano consiste en dos series de pasos paralelos: dos ascendentes y dos descendentes. En el ascenso, la primera serie recorre de las cosas sensibles a las cosas sensibles, de las sensibles a las inteligibles y de las inteligibles a las meramente intelectuales; en el descenso se realiza el camino inverso. La segunda serie va de las cosas particulares a las particulares, de las particulares a las generales, y de las generales a las más generales; el descenso se da en sentido contrario.

traducción que hizo del *Dāneshnāme* de Avicena, pero éste, a su vez, parece haber heredado la lista de una fuente antigua tardía, como ha propuesto Dimitri Gutas.<sup>102</sup> A diferencia del *Compendium*, señala Lohr, las proposiciones que aparecen en la *Logica nova* son tomadas directamente del *Budd al-‘ārif*.

Lohr ofrece varias tablas comparativas<sup>103</sup> de las proposiciones, que corresponden al *Budd al-‘ārif*, el *Compendium*, el *Maqāṣid* de Gundislavo y la *Logica nova*, desafortunadamente no realiza ninguna conclusión convincente acerca de la dependencia luliana con respecto a las proposiciones de Ibn Sabin. Por su parte, Akasoy y Fidora<sup>104</sup> mencionan que lo que puede notarse en estos fragmentos es que Ibn Sabin simplemente señala los términos de las proposiciones, mientras que Llull presenta comentarios y ejemplos adicionales tanto al *Compendium* como a la *Logica nova*. Por lo que a mí respecta, brindaré la traducción de algunas de estas proposiciones<sup>105</sup> para poder contrastar lo dicho por Lohr y brindar mis propias conclusiones.

He realizado la traducción de ocho de las trece proposiciones, las que me han parecido de mayor relevancia, para poder ofrecer una comparativa fiable entre el *Compendium Algazelis* y la *Logica nova*, en la tabla presento las proposiciones en latín y debajo de éstas mi traducción. Lo que se puede observar es que la terminología de ambos tratados es distinta, pero el significado es prácticamente el mismo, salvo en los ejemplos que Llull agrega. Dado que sustancialmente las proposiciones de ambos tratados son muy similares, no así la terminología, no puedo concluir que la referencia de la *Logica nova* venga de Ibn Sabin, más bien puedo apuntar a una característica del Doctor Iluminado que posiblemente se repite en estos dos tratados, es decir, menciona la misma idea más de una vez en su obra, con una nueva elección de palabras en cada ocasión, como podrá constatarse a continuación:

---

<sup>102</sup> Cf. Gutas, Dimitri, *Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: a Milestone between Alexandria and Bagdād*, *Der Islam* 60 (1983), p. 231

<sup>103</sup> Lohr, Charles, *Christianus arabicus*, *op. cit.*, p. 78

<sup>104</sup> Akasoy, Anna, *Ibn Sab'īn and Raimundus Lullus*, *op. cit.*, p. 449

<sup>105</sup> Las tablas comparativas que contienen las proposiciones del *Compendium Logicae*, el *Maqāṣid* y la *Logica nova* las he agregado en el anexo de esta tesis.

Compendio de la lógica de Algazel <sup>106</sup>	Lógica nueva
1) <b>Prima enim propositio est de necessario, ut: ‘Totum est maius sua parte’.</b>	1) Primus modus est sicut dicere: Magis est totum, quam sua pars.
1) <b>Ciertamente, es necesario que la primera intención sea así: “El todo es mayor que su parte”.</b>	1) El primer modo dice así: “Más es el todo que su parte”.
2) <b>Secunda est de sensualitate, ut de eo, quod patet alicui quinque sensuum particularium, qui sunt visus, auditus, gustus, odoratus et tactus.</b>	2) Secundus est per sensibilitatem, quoniam visum est, omnem hominem esse animal et habere caput.
2) <b>La segunda [intención] corresponde a la sensualidad, que se relaciona con cada uno de los cinco sentidos, a saber: la vista, el oído, el gusto, el olfato y el tacto.</b>	2) El segundo [modo] sucede por medio de la sensibilidad, ya que se ha visto que todo hombre es un animal y tiene cabeza.
3) <b>Tertia est de experientia, ut expertum est, quod ‘Piper calefacit’, et ‘Opium infrigidat’.</b>	3) Tertius modus est quando subiectum continet in se ea, per quae cognitum est, sicut numerus quinarium, qui in se continet duas et tres unitates; et homo caput et collum.
3) <b>La tercera [intención] refiere a la experiencia, ya que se ha demostrado que la pimienta se calienta y el opio se enfría.</b>	3) El tercer [modo] sucede cuando el sujeto contiene en sí mismo aquellas cosas por las que se le conoce, como el número cinco, que contiene dos y tres unidades, por su lado, el hombre tiene cabeza y cuello.
6) <b>Sexta est de cogitatione. Ista autem nullius est valoris. Potest enim falsa assidue reperiri.</b>	6) Sextus modus est per opinionem, sicut de homine frequenter eunte de nocte, opinio est, ut sit latro uel adulterator.
6) <b>La sexta [intención] trata acerca del pensamiento, pero ésta no tiene ningún valor, ya que es posible encontrar constantemente falsedades.</b>	6) El sexto [modo] tiene que ver con la opinión, ya que de un hombre que sale a menudo de noche se dice que es un ladrón o un adúltero.

<sup>106</sup> Cuadro comparativo entre las proposiciones de la *Lógica de Algazel* y la *Logica nova* de Ramon Llull.

<p>7) Septima est de publico. Ut: ‘Homo mendax vilis debet ab omnibus reputari.</p>	<p>7) Septimus est de publico, quia de homine mandace publice dicitur, quia non est uerax.</p>
<p>7) La séptima [intención] es de conocimiento popular, y dice así: el hombre que es vil y mentiroso debe ser conocido por todos.</p>	<p>7) El séptimo [modo] es de conocimiento popular, porque se dice públicamente que el hombre mentiroso dice cosas que no son verdaderas.</p>
<p>8) Octava est de suppositione nondum habita. Ut plures supponunt multa, quorum veritatem ignorant.</p>	<p>8) Octauus est de suppositione, quae non est necessaria, quia quandoque est uera, quandoque est falsa; sicut Saraceni, qui praesupponunt quod Mahometus fuerit propheta; quod falsum est.</p>
<p>8) La octava [intención] refiere a una suposición aún no resuelta. Cuántos presuponen muchas cosas, de las cuales no conocen la verdad.</p>	<p>8) El octavo [modo] hace referencia a la suposición, que no es imprescindible, porque a veces es verdadera y a veces falsa; como los sarracenos, que presuponen que Mahoma era el profeta, lo cual es falso.</p>
<p>9) Nona est de concessione, cui reprehensio non debetur.</p>	<p>9) Nonus est de concensu, eo quod multa assentiuntur, quae non sunt uera.</p>
<p>9) La novena [intención] se trata de la concesión, de la cual no hay refutación.</p>	<p>9) El noveno [modo] es acerca del consentimiento, ya que hay muchas cosas que se aprueban y no son verdad.</p>
<p>10) Decima est de similitudine, quae quasi assimilatur primae. Assimilatur enim ei impossibilitate; in necessitate autem non.</p>	<p>10) Decimus est de similitudine, quoniam omnis similitudo non est necessaria.</p>
<p>10) La décima [intención] corresponde a la semejanza, que es muy parecida a la primera, también la imposibilidad se le parece, pero no por necesidad.</p>	<p>10) El décimo [modo] corresponde a la semejanza, ya que no toda semejanza es necesaria.</p>



Urvoy menciona que, a pesar de las similitudes entre ambos autores, sus pensamientos terminan por divergir, aunque se puede comprobar que la lógica de Ibn Sabin y la de Llull son esencialmente instrumentos de unificación mística; sin embargo, la aplicación de este pensamiento unificador es muy particular en cada caso, también concluye que el préstamo textual, por importante que sea en la obra de Ramon, apenas supera el nivel de lo instrumental y no se eleva al de las cuestiones fundamentales.<sup>107</sup> En este sentido, me inclino hacia la idea de que las fuentes árabes presentes en la obra de Llull no responden a un autor en específico, sino a una influencia global de la cultura islámica; no obstante, si bien es cierto que no se puede sustentar del todo la influencia que ejerció Ibn Sabin en Ramon, sí es probable asumir una relación más cercana entre en *Compendium*, incluso la *Logica nova*, con el *Maqâsic al-falâsifa* y el *Rasâ'il Ikhwân al-ṣafâ'*, ya que ambos textos tuvieron un impacto muy importante en la tradición intelectual del Mediterráneo occidental.

Siguiendo este rastreo de fuentes árabes, Asín Palacios incorpora a un nuevo autor, Ibn Arabi,<sup>108</sup> siendo refutado por numerosos lulistas, ya que el investigador comparó temas que no eran propios de ambos autores, como la idea de que conocemos a Dios y no lo entendemos, desarrollada ampliamente por Ibn Hazm e Ibn Tumart. Empero, uno de los argumentos más fuertes que ofrece es el de las *Dignitates Dei* de Llull, que relaciona con los nombres de Dios de Arabi: “estas *dignitates*, no llamadas así por ningún escolástico anterior a Lulio, son los nombres divinos en abstracto, que Abenarabi denomina con idéntico tecnicismo. Ambos coinciden además en admitir la recíproca identidad de unas *dignitates* con otras, y en concebirlas como causas ejemplares y eficientes de todos los seres creados, los cuales son la realización concreta de aquellas”.<sup>109</sup>

Como preámbulo al análisis comparativo entre Ibn Arabi y Ramon Llull me gustaría exponer algunas precisiones generales acerca de los nombres de Dios,<sup>110</sup> para esto comenzaré diciendo que tanto en el cristianismo como en el islam podemos acercarnos al Creador por medio de sus atributos, incluso algunos de estos nombres se manifiestan al hombre que ha

---

<sup>107</sup> Urvoy, Dominique, *¿En qué medida se vio influenciado el pensamiento de Ramon Llull por su relación con el islam?*, op. cit., p. 289

<sup>108</sup> Cf. Asín Palacios, Miguel, *Ibn Masarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano- musulmana*, Madrid, 1917, pp. 123, ss.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 125

<sup>110</sup> Maíllo Salgado, Felipe, *Paralelismo en influencia entre el Islam y el cristianismo: Els cent noms de Deu de Ramon Llull*, III Congreso de Cultura Andalusí Homenaje a Asín Palacios, n.º.54, june 1992, p. 194

alcanzado la mayor perfección. En el caso de los musulmanes, los nombres divinos<sup>111</sup> son expresiones de la piedad divina y son calificativos descriptivos de Dios, que dan cuenta de sus atributos o de su relación con las criaturas, por ello, los noventa y nueve nombres divinos (*al-asmā' al-ḥusnā*) serán la mejor forma de aproximación a Alá, ya que para el musulmán nombrar a alguien con propiedad equivale a definirlo y comprenderlo.

Respecto a este tema, florecerá toda una literatura en la que se explica el sentido de cada uno de los nombres de Dios, tanto teológicamente como de manera mística, ocupándose del inefable centésimo nombre divino, el nombre máximo (*al-ismal- 'azam*), que corresponde estrictamente a la esencia de Dios y no a sus atributos. En el islam, refiere Felipe Maíllo,<sup>112</sup> la ciencia de las virtudes de los nombres de Dios durante la Edad Media constituyó una de las ramas más importantes y más considerables de la magia musulmana. A su vez, Asín Palacios hizo hincapié en que la corriente de esoterismo y magia derivaba de la tradición hermética egipcia y que la creencia en la virtud esotérica de los nombres divinos pasaría hasta Ibn Arabi, quien la sistematizaría en sus *Futūḥāt al-makkiyya*, siendo quizá el primero de los sufíes que introdujo el tecnicismo de las *hadras* para designar los nombres divinos.

En su estudio titulado *Mohidín*,<sup>113</sup> su primer trabajo en islamología, Asín Palacios llega a la conclusión de que las *Dignitates Dei* corresponden textualmente a algunas de las *hadras* de Ibn Arabi, no es el único, su teoría es apoyada por su maestro Julián Ribera i Tarragó, quien, en su artículo *Orígenes de la filosofía de Raimundo Lulio*, presentó por primera vez las líneas fundamentales sobre esta cuestión. Ambos plantearán las siguientes coincidencias entre Ibn Sabin y Ramon Llull: a) doctrinales como el fideísmo e incognoscibilidad divina, la pluralidad de las formas, el ejemplarísimo, materia espiritual y angelical, y el antiaverroísmo; b) científicas, es decir, su interés por el mundo medieval y la armonía de la existencia; y c) la mística, esto es, las *hadras*, los nombres de Dios, el uso de la cábala y la idea del amor.

---

<sup>111</sup> *Al-Bukhārī Ṣaḥīḥ*, XI, tawḥīd, 12: “Dios tiene noventa y nueve nombres —cien menos uno— quien los sepa de memoria entrará en el paraíso”.

<sup>112</sup> Maíllo Salgado, Felipe, *Paralelismo en influencia entre el Islam y el cristianismo: Els cent noms de Deu de Ramon Llull*, op. cit., pp. 194-195

<sup>113</sup> Cf. Palacios, Asín, *Mohidín*, Estudios de erudición española, II, Madrid, 1899, pp. 217-256

Teniendo en cuenta las similitudes que ambos investigadores rastrearon, cabe preguntarse si existe un fundamento lo suficientemente claro como para afirmar la influencia de Arabi sobre Ramon Llull, para esto es menester señalar que Arabi como fuente del pensamiento luliano aparece simultánea y estrechamente asociado con la hipótesis de una profunda islamización del pensamiento occidental medieval cristiano, de manera que Ribera i Tarragó verá la influencia islámica de Ramon propiamente en el sufismo: “del estudio de algunas obras de los sufíes musulmanes hemos sacado la convicción profunda de que el célebre filósofo mallorquín es un sufí cristiano”,<sup>114</sup> aseveración que lanza el investigador porque existía una afinidad y proximidad histórica de Llull con el islam en sus obras como *Blanquerna* o *Els Cent noms de Deus*.

Tanto Ribera como Palacios creyeron haber encontrado contundentemente al maestro árabe de Llull, Ibn Arabi. Contrario a esto, nos dice Víctor Pallejà,<sup>115</sup> la literatura sufí es difícil de descifrar y su contexto histórico es complejo y, en el tiempo de ambos investigadores, no se podía aspirar a tener una idea detallada de las relaciones entre cristianismo e islam, por lo que Ribera y Palacios no estaban capacitados para distinguir entre las doctrinas metafísicas, escatológicas, filosóficas y ascéticas que separaban a unos sufíes de otros; así, afirmar que Arabi fue la fuente directa de Llull es bastante riesgoso, sobre todo porque en ese momento poco se sabía de Ibn Arabi y los investigadores no se basaron en fuentes directas.

Sin abandonar del todo la teoría de las Dignidades Divinas propuesta por Asín Palacios, en *Los cien nombres de Dios*<sup>116</sup> notamos nuevamente la inclinación de Llull por imitar ciertos aspectos de la religión musulmana, en su prólogo el filósofo refiere que su intención es introducir la práctica del canto de los versos compuestos sobre los nombres de Dios en las iglesias, del mismo modo en el que los musulmanes recitan el Corán en las mezquitas, éste será el propósito principal del libro *Els Cent noms de Déu*, seguir el ejemplo de la devoción

---

<sup>114</sup> Ribera i Tarragó, Julian, *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispanomusulmana*, Madrid, E. Mestre, 1914, p. 198

<sup>115</sup> Cf. Pallejà de Bustinza, Víctor, *A Influência de Ibn 'Arabī e do Islã em Raimundo Lúlio, segundo Miguel Asín Palacios: "História e Crítica de uma Polêmica"*, São Paulo, Editorial Perspectiva, 2007, p. 804

<sup>116</sup> *Els Cent noms de Déu* (1288), edición de Gerónimo Roselló, *Obras rimadas de Ramon Llull escritas en idioma catalán-provenzal* publicadas por primera vez en Palma de Mallorca, 1859, 201-304 pp. La obra consta de un prólogo en prosa y cien capítulos, cada uno de ellos dedicado a un nombre divino, y se componen de estrofas de 30 versos. Las tablas comparativas que a continuación nuestro pertenecen al artículo citado en esta investigación, *Paralelismo e influencia entre el Islam y el cristianismo, op. cit.*, pp. 203-207

musulmana a fin de introducirla entre los cristianos, pero no es su único propósito, también mantiene que, a diferencia de los musulmanes, conoce el centésimo nombre del Creador y brindará nombres más apropiados que los dados por el islam.<sup>117</sup>

La insistencia de Llull por querer integrar ciertos fundamentos islámicos en su obra responde a un objetivo claro, apropiarse de todos aquellos elementos que él considera son benéficos para los cristianos, como es el caso de los nombres de Dios, que muestran la devoción musulmana. Al mismo tiempo, buscará siempre superar la doctrina islámica, lo que constatamos cuando dice que su intención es demostrar que él también puede escribir bellamente e incluso superar el Corán, para demostrar que éste no ha sido escrito por obra divina.<sup>118</sup> Pese a lo dicho por el filósofo, en esta obra vuelve a quedar al descubierto su conocimiento poco profundo de la doctrina musulmana, por lo que, como puede observarse en las tablas que mostraré a continuación, no supera las nominaciones islámicas de Dios, por el contrario, hay más diferencias que semejanzas, incluso cuando la influencia musulmana está presente en su intención y estructura, no tanto así en la terminología empleada.

---

<sup>117</sup> *Ibid.*, pp. 201-201: “Los sarrayns dien que en l’Acorá son noranta nou *Noms de Deus*, é qui sabria lo centé sabria totes coses, perque eu fas aquest libre de *Cent noms de Deus*, los quals seé. E per tot ço no ‘s seguelx que sapia totes coses, é aço fas á rependre lur falsa opinió. En aquest dictat pos mols noms que son pus propis á Deus, que alguns qu’ els sarrayns á Deus apropien. La manera que propós tenir en aquest libre es que parla naturalment dels *noms de Deus* qui simplament á èll se pertanyen; é que de aquells noms qui á Deus se pertanyen parle segons esguardament de creatura é segons ço que als *Noms de Deus* se pertanyen. En cascun dels *Noms de Deus* posam X versos, los quals hom pòt cantar segons que els psalms se canten en la Esgleya. E aço fem per ço car los sarrayns canten l’Alcorá en lur mesquita”. Traducción mía: Los sarracenos dicen que en el Corán los nombres de Dios son noventa y nueve, y que el que sepa el centésimo podrá conocer todas las cosas, por este motivo escribo acerca de los cien nombres de Dios, los cuales sé. Y aunque yo no sé todas las cosas, la creencia de los sarracenos me hace retomar su falsa opinión, por lo que en este tratado mostraré los nombres que son propios de Dios y cambiaré muchos de éstos que le han dado los sarracenos por otros más apropiados. El modo de proceder que propongo en este libro es hablar naturalmente de los nombres de Dios que le pertenecen a la criatura y los nombres propios de Dios que le pertenecen sólo a Él. A cada uno de los nombres de Dios le corresponde diez versos, los cuales se pueden cantar a la manera que los salmos se cantan en la Iglesia, del mismo modo en que los sarracenos recitan el Corán en la mezquita.

<sup>118</sup> *Ibidem.*: “Com los sarrayns entenen provar lur lley esser donada per Deus, per ço car l’Acorá es tan bell dictat que no ‘l porla fer null hom semblant d’èll, segons que ells dien; eu, Ramon indigne, me vull esforçar ab ajuda de Deus, de fer aquest libre, en qui ha meyllor materia que en l’Acorá é á significar que en axi com eu fas libre de meyllor materia que en l’Acorá, pot esser altre home que aquest pos en axi bell dictat com l’Acorá. E aço fas que hom puscha argüir los sarrayns que l’Álcorá no es dat de Deus; jat sia bell dictat”. Traducción mía: Como los sarracenos intentan probar que su ley ha sido dada por Dios, ya que el Corán fue tan bellamente dictado que ningún hombre podría hacerlo igual que Él, según ellos dicen; yo, Ramon indigno, con la ayuda de Dios me esforzaré por hacer este libro, que tiene mejor materia que el Corán, y demostraré que, así como yo he escrito un libro de mejor materia, otro hombre puede hacer un libro al modo que el Corán ha sido dictado, demostrando que cualquiera puede darse cuenta que el Corán no ha sido dado por Dios, como dicen los sarracenos, así haya sido bellamente dictado.

Se puede rescatar, sin embargo, el modo muy particular que tuvo de entender las Dignidades Divinas, su modo de atribuir las a Dios y la inclusión del ‘sexto sentido’, el afato. He insistido más de una vez en el método poco ortodoxo de Ramon Llull al momento de ejecutar su filosofía, y su libro *Els Cent noms de Déu* no es la excepción, como lo demuestra la extrema libertad con la que adapta los nombres de Dios, indicando más el deseo de introducir en el cristianismo prácticas devotas de los musulmanes antes que sus contenidos doctrinales, por lo que el contenido neoplatónico sufí al que hace referencia Asín Palacios,<sup>119</sup> aunque presente, queda al margen.

La influencia de Ibn Arabi en las *Dignitates Dei*,<sup>120</sup> como apunta Palacios, es más una idea genérica que una prueba plausible, es decir, sí existe una similitud entre los nombres de Dios dados por ambos autores, pero son muy pocas las coincidencias, por lo que hacer de Ibn Arabi la fuente directa de todos los tratados filosóficos lulianos, como Tarragó y Palacios llegaron a afirmar, está un tanto fuera de lugar. Así, deducir cuál es la fuente árabe o modelo que Llull siguió para la realización de sus *Cien nombres de Dios*<sup>121</sup> es casi imposible de rastrear, ya que los atributos usados se pueden reconocer como traducción de más de una palabra árabe, además de que el filósofo adapta estos términos a la fe cristiana.

La teoría de que Ibn Arabi pudo ser una fuente importante en la obra de Ramon Llull no parece sostenerse, pues a pesar de que las similitudes son innegables, las características que Tarragó y Palacios encuentran en común no son exclusivas de Arabi, por lo que Llull pudo recurrir a otras fuentes, como el tema de los nombres de Dios, por ejemplo, que es una idea bien conocida en el sufismo, pero también en el ejemplarismo judeocristiano, como veremos en los apartados siguientes. El tema del amante y el amado, tan recurrente en Llull,

---

<sup>119</sup> Asín Palacios, Miguel, *Ibn Masarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano- musulmana*, op. cit., pp. 125-126: “En suma, pues, el sistema de Lullio, participando de las teorías neoplatónicas comunes a otros sistemas, se individualiza por razón de los teoremas peculiares del pseudo-Empedocles y de Abenarabi, comunes también a toda la escuela franciscana. Sin embargo, lejos de considerarlo simplemente como un caso más de esta última escuela, yo sostengo su filiación inmediata de fuentes arábicas... las teorías características de la escuela franciscana no pudo aprenderlas en los libros latinos de los doctores escolásticos, sino en las obras árabes de los sufíes como Abenarabi, en las cuales aquellas mismas teorías se consignan textualmente”.

<sup>120</sup> Mora, Fernando, *Ibn ‘Arabī. Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*, Barcelona, Kairós, 2011, p. 161: El Corán se refiere, en cuatro ocasiones, al conjunto de los nombres divinos afirmando que «Allāh posee los nombres más bellos». El libro sagrado recoge de manera explícita noventa y nueve, aunque hay muchos otros implícitos, esparcidos a lo largo del texto, normalmente agrupados en parejas, configurando uno de sus principales hilos conductores. Pero, más allá de los nombres consignados en el Corán, sostiene Ibn ‘Arabī que los apelativos de Dios son infinitos porque lo que se deriva de ellos es igualmente infinito”.

<sup>121</sup> En el anexo de esta tesis agregó una lista de *Los cien nombres de Dios* y una comparativa con los nombres ofrecidos por los árabes.

igualmente está presente entre los autores cristianos, judíos y musulmanes, por lo que no es exclusivo de Arabi, de modo que resulta prácticamente imposible determinar su origen y transmisión.

A diferencia de Algazel —a quien el filósofo menciona expresamente como referencia de su obra—, Ramon alude a Avicena, Averroes y Al Kindi<sup>122</sup> sólo para criticar sus opiniones, lo que no implica que conociera sus tratados directamente pero sí de manera indirecta. Es posible que haya leído traducciones latinas de sus tratados, como es el caso de Avicena, a quien nombra en su *Liber principiorum medicinae*, escrito entre los años 1274 y 1283, que coinciden con la época que pasó en Montpellier,<sup>123</sup> donde Llull residió durante largos periodos y que en ese entonces pertenecía al reino de Mallorca, con su renombrada facultad de medicina. Es posible que el filósofo haya conocido las obras del musulmán, ya que en el ambiente universitario se utilizaba el *Corpus Toletanum*,<sup>124</sup> que contenía las obras de filosofía natural aristotélica y el *Canon* de Avicena. En su *Liber principiorum Medicinae* Llull expone los principios de la medicina según su *Ars*, usando uno de sus círculos giratorios, en específico el llamado figura T.

---

<sup>122</sup> *Liber de fine*, ed. A. Gottron en su estudio *Ramon Llull*, Berlín, 1912, p. 88. En este mismo libro menciona por única ocasión a Ibn Tophail.

<sup>123</sup> Lola Badia considera que el *Liber principiorum medicinae* corresponde a la estancia del filósofo en Montpellier, Jordi Gayà y Joan Santanach sitúan el tratado entre los años 1274 y 1285, reforzando así la tesis respecto a Montpellier. Para el tema de Montpellier cf. «Introducció. 1. Autenticitat dels Començaments de medicina data i lloc de composició» a *Llull, Ramon, Començaments de medicina. Tractat d'astronomia*, ed. Lola Badia (2002), «Nova Edició de les Obres de Ramon Llull» V. Palma de Mallorca, Patronat Ramon Llull, 1-35; Gayà Esterlich, Jordi, *Introducció* al ROL 20, ix-1 xxviii; Santanach Suñol, Joan: *Notes per a la cronologia del cicle de l' Ars compendiosa inveniendi veritatem*, SL40 (2000), 23-46.

<sup>124</sup> García Ballester, Luis, *Arnau de Vilanova (c. 1240-1311) y la reforma de los estudios médicos en Montpellier (1309): El Hipócrates latino y la introducción del nuevo Galeno, Sicientiarumque Historiam Illustrandam*, vol. 2, 1982, pp. 99-102: “Durante el primer tercio del siglo XIII, Montpellier comenzó a consolidarse como un centro de enseñanza médica, dicho proceso se hizo mediante la asimilación de las tradiciones salernitana y toledana expresadas a través de los distintos contenidos de la *Articella* y de las nuevas traducciones de Aristóteles, Galeno y los árabes. Como es bien sabido, los pocos restos de escritos hipocráticos y galénicos y de otros autores antiguos existentes durante la Edad Media, fueron incrementados entre la segunda mitad del siglo XI y a lo largo de siglo XII por una importante masa de escritos de Aristóteles, Galeno y de autores árabes, constituyendo dos colecciones bien diferenciadas: la primera, el *Corpus Constantinum*, debido a los esfuerzos de Constantino el Africano; la segunda, el *Corpus Toletanum*, en torno fundamentalmente a la actividad de Gerardo de cremona. A mediados del siglo XIII parece producirse en Montpellier la introducción de la colección completa de la *Articella* —un conjunto variable de escritos en torno a un núcleo inamovible constituido por la *Ysagoge* de Johannitius— y por esas fechas tenemos también constancia de que ya han sido asimilados escritos del *Corpus Toletanum*, como las obras de filosofía natural de Aristóteles y el *Canon* de Avicena [...]. Años más tarde, se lleva a cabo la recepción y asimilación del nuevo Galeno y los nuevos autores árabes del *Corpus Toletanum* (Avicena, Al Kindi, que, como Averroes y el propio Galeno, circulaban en árabe por los territorios de la Corona de Aragón, que cían bajo la influencia del área universitaria de Montpellier”.

Esta obra tiene un carácter general introductorio y en ella explica el plan y pretensiones de la obra, por ejemplo, las gradaciones de las cualidades de los elementos. Éste es uno de los aspectos más interesantes del libro, ya que esta cuestión constituía uno de los problemas clave de la teoría médica de la época, alrededor de la cual se desarrolló una de las polémicas más largas y arduas de la medicina. Dicha polémica se desarrolló alrededor de la teoría farmacológica de los grados de las medicinas compuestas atípicamente galénicas, que era una de las cuestiones más críticas que se debatían en las universidades de París y Montpellier, tan frecuentadas luego por Llull.

El filósofo trató de dar una respuesta a esta problemática mediante el *Ars* en los capítulos de su libro, donde explica las ventajas de su sistema de los grados elementales sobre los sistemas anteriores, puramente empíricos, especialmente los de Avicena, aunque no es el único, se puede observar la existencia y asimilación que abarcan diversos campos de la medicina. Debemos tener en cuenta que la intención de Llull no era realmente aprender medicina, sino poder tener una base científica para desarrollar una apologética nueva,<sup>125</sup> válida no sólo para los ambientes médicos cristianos sino también para árabes y hebreos. A continuación cito un fragmento en el que Ramon hace referencia a Avicena, no ahondaré más en detalles puesto que no es tomado como influencia de sus escritos, como ya me mencionado líneas anteriores, sólo lo cita para hacer crítica de su teoría:

Del Modo de Investigar las Gradaciones de las Medicinas según las sentencias de los Autores<sup>126</sup> y los Principios Naturales.

Las sentencias de los autores pueden ser contrarias entre sí; los principios verdaderamente naturales no pueden ser contrarios a la naturaleza. Por lo cual, como entre los antiguos se hallan diversas opiniones en cualidades y complexiones de las hierbas y de las medicinas simples, por esto conviene investigar, qué dichos de ellos

---

<sup>125</sup> Llull, Ramon, *Liber principiorum Medicinae* en *Los mundos de Ramón Llull*, coord. Julia Butiñá Jiménez, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2012, p. 94: “Dios, que eres la suprema virtud, de la cual todas las otras virtudes reciben el principio y la perfección, con tu Gracia y auxilio y por intención de honrarte y servirte comienza el Arte de los Principios y Grados de la Medicina, por la cual el humano intelecto, según el modo del Arte Abreviada de encontrar la verdad, se eleva, para entender los secretos medicinales y naturales”.

<sup>126</sup> Ramon Llull hablará de tres autores, pero en esta parte pondré atención exclusivamente a Avicena (980-1037), autor del *Kitab al-qanun fi-al-tibb* (*Canon Medicinae*, para Occidente). El *Canon*, escrito entre 1012 y 1020-22, comprende cinco partes: en la primera el autor explica generalidades sobre el cuerpo humano, la salud, el tratamiento y la terapéutica; en la segunda refiere sobre la materia médica y la farmacología simple; en la tercera aborda la patología; la cuarta parte trata acerca de las fiebres, los signos, los síntomas, diagnósticos y pronósticos, cirugía menor, tumores, heridas, fracturas y venenos; en la quinta y última parte habla acerca de la farmacopea. El *Canon* fue traducido al latín en el siglo XII por Gerardo de Cremona, traductor de la escuela de traductores de Toledo, en el siglo XIII ya se postula como el texto farmacológico por excelencia.

convienen mejor con los principios naturales, y cuáles de ellos son contrarios, y después conviene afirmar estas palabras según las condiciones del Arte, las que mejor concuerden con los principios naturales.

Avicena dice, que en el agnocasto A está en primer grado, y B en segundo; pero Plateario escribe que AB existen en él en tercer grado: por lo cual Avicena erró según los principios naturales [...]. Avicena dijo que en la Plata Viva (mercurio) existe CD en segundo o en tercer grado; pero Plateario establece que en ella está C en cuarto grado [...] y porque Avicena se equivocó, en cuanto la puso en segundo o tercer grado de CD igualmente [...] parece verosímil y conforme a la experiencia, que de ella tuvieron, que la plata viva esté en cuarto grado de C o D [...].<sup>127</sup>

El último nombre árabe que Llull menciona es el de Averroes, de hecho, es el autor al que buscará combatir con mayor ahínco; no obstante, lo aborda ya filtrado por la escolástica europea, por lo que combatirá al medieval, no al auténtico Averroes, por ello, la polémica la sostendrá realmente con los averroístas, quienes eran los más importantes maestros de filosofía en los años en los que Ramon estuvo en París, razón por la cual inicia su campaña anti-averroísta<sup>128</sup> durante su cuarto viaje, esto es, entre 1309 y 1311. Ramon pensaba que éstos se oponían al dogma cristiano, a pesar de considerarlos parte del mismo. La única referencia explícita que Ramon Llull hace de Averroes se encuentra en su *Liber novus de anima rationali*:

El alma no es de otra alma, ya que si fuese de otra alma no sería de sus primeros principios, de los que es, como hemos probado, y sería de un progenitor y no de un creador, y ya probamos que es de un creador. Y por eso dijo mal Averroes, a saber, que todas las almas son de una, lo que es imposible según arriba probamos [...].<sup>129</sup>

---

<sup>127</sup> Llull, Ramon, *Liber principiorum Medicinae, op. cit.*, pp. 97-99: “De Modo Investigandi Gradus Medicinarum Secundum Dicta Authorum Et Principia Naturalia.

Dicta Authorum inter se possunt esse contraria; principia vero naturalia non possunt contrariari naturae. Unde, cum inter Antiquos reperiantur diversae opiniones in qualitatibus et complexionibus herbarum et medicinarum simplicium, ideo oportet investigare, quae dicta ipsorum melius conveniunt cum principiis naturalibus, et quae illis sunt contraria; et postea convenit affirmare secundum conditiones istius Artis ea dicta, quae melius conveniunt cum principiis naturalibus.

Avicenna dicit, quod in Agno casto est A in primo gradu, et B in secundo; Platearius vero scribit, quod A B in ipso existunt in tertio gradu: unde Avicenna erravit secundum principia naturalia [...]. Avicenna dixit, quod in Argento Vivo existunt C D in secundo, vel in tertio gradu; Platearius autem ponit, in ipso existere C in quarto gradu [...] et quia Avicenna erravit in quantum illud posuit in secundo vel tertio gradu de C D aequaliter [...] verisimile videtur et secundum experientiam, quam de illo habuerunt, quod argentum vivum sit in quarto gradu de C, vel D [...].”

<sup>128</sup> A esta campaña le dedicará alrededor de una treintena de obras.

<sup>129</sup> *LAR III.II.9* (cf. *MOG VI*, p. 438): “Anima no est de alia anima, quia si esset de alia anima non esset de suis principiis primis de quibus est, ut probauimus, necnon esset a generante et non creante, et nos probauimus ipsam esse a creante, et ideo dixit male Aueroes in hoc quid dixit quod omnes animae sunt de una, quod est impossibile secundum quod superius probauimus [...]”.



Al ver que muchos cristianos se desvían de su fe a causa de los escritos de Averroes,<sup>130</sup> comenta Llull en su *Vida Coetánea*,<sup>131</sup> quiso evitar la proliferación de dichos tratados, pues se creía que el averroísmo suponía la irrupción del islamismo en la filosofía cristiana, por tal motivo, el único modo en el que los creyentes y los infieles podían ser atraídos al credo verdadero era presentar un cristianismo que no sólo se sustentará en la gracia de la fe, sino en una estricta racionalidad. A pesar de que no es probable que Llull haya leído al Averroes original, ciertos autores, como Francisco Sureda Blanes y Ribera y Tarragó, apuntan hacia la idea de que Llull sólo pudo utilizar los textos árabes originales, pero ya he demostrado líneas arriba que esta afirmación es bastante dudosa. Es mucho más viable postular que leyó las interpretaciones de los textos a través de otros autores del siglo XIII, ya que la teoría de la doble verdad que el Doctor Iluminado quiso combatir nunca fue postulada por Averroes en los términos que los pensadores medievales la entendieron,<sup>132</sup> pues los filósofos cristianos no

---

<sup>130</sup> Nos parece pertinente señalar que, si bien es cierto que Llull dialoga con judíos y musulmanes, su principal interés es siempre la filosofía árabe, en concreto los averroístas y su Averroes medieval.

<sup>131</sup> Llull, Ramon, *Vida coetánea*, *op. cit.*, p. 197: “Con todo, vio que a causa de las sentencias del Comentador de Aristóteles, Averroes, muchos se habían desviado considerablemente de la rectitud de la verdad, especialmente de la fe católica, diciendo que la fe cristiana era imposible según el entender, pero opinando que era verdadera según el creer, y como toda la comunidad de cristianos estaba harta de esas opiniones, Ramon, se dispuso a rebatir estas concepciones por vía demostrativa y científica, reduciéndolas por modos distintos a argumentos refutados, ya que si la fe católica según el entender fuera improbable, sería imposible que fuera verdadera”.

Sed quia propter dicta commentatoris Aristotelis, scilicet Averrois, videbat quam plurimos a veritatis rectitudine precipue fidei catholice non nullatenus deviare, dicentes fidem christianam quantum ad modum intelligendi fore impossibilem, sed oppinentur eum veram esse quantum ad modum credendi, cum sint christianorum collegio complantati, ideo Raymundus via demonstrativa et scientifici habitus huiusmodi conceptum eorum nitens improbare, eos ad redargutionem multipliciter reducebat, quoniam si fides catholica secundum modum intelligendi est improbabilis, impossibile est quod sit vera.

<sup>132</sup> Averroes es el principal teórico del aristotelismo puro y es considerado el autor más representativo dentro de la tradición occidental de la filosofía musulmana. Su propósito fue depurar los elementos no aristotélicos presentes en las lecturas de sus predecesores, por esta razón, buscó la separación y eliminación de todos aquellos elementos filosóficos que pudieran contradecir la verdad contenida en la religión, así, la relación entre filosofía y revelación es fundamental en su obra. Respecto a este punto, nos dice Santibáñez, “aceptando como verdad última la revelada por el Corán, Averroes establecerá su conocida clasificación de las tres categorías del espíritu y tres tipos de hombres: hombres de demostración, hombres dialécticos y hombres de exhortación. Este hecho, sin embargo, no debe llevar a suponer la existencia de tres verdades distintas: se tratará más bien de tres niveles de capacitación de una sola verdad, pues para Averroes la religión y la filosofía se refieren en último término a la misma verdad”. Santibáñez Guerrero, Daniel. *La recepción del pensamiento de Aristóteles en la tradición filosófica musulmana: aristotelismo neoplatónico y aristotelismo puro en los pensadores árabes*, Revista electrónica Historias del Orbis Terrarum, núm. 8, 2012, p. 44.

El filósofo apela a que no todos los seres tienen la capacidad de adquirir conocimientos verdaderos, pero que hay algunos que están dotados de cierta visión: “Que la Ley exhorta a considerar los seres y a buscar su conocimiento por medio del intelecto, es evidente en más de una aleya del Libro de Dios [...] como cuando dice: «¡Extraed conocimiento, vosotros los que estáis dotados de visión!». Éste es un texto sobre la necesidad de usar el razonamiento intelectual [...]. Puesto que está establecido que la Ley exige el estudio y la consideración de los seres por medio del intelecto, y puesto que esta consideración no es otra cosa que inferir y

interpretaron correctamente a los árabes, ya sea por las traducciones inadecuadas, a causa del desconocimiento del pensamiento árabe en su totalidad, o porque éstas se adulteraban por distintos motivos, de manera que Ramon combatió una idea errónea.<sup>133</sup>

A pesar de la ferviente campaña que Ramon desarrollará contra el averroísmo latino<sup>134</sup> durante sus últimos años, sus escritos anti-averroístas no nos aportan datos importantes con respecto a la influencia que Averroes pudo tener en su obra, ya que, como he mencionado, no leyó al auténtico pensador, pero sí me servirán de referencia para relacionarlo con el pensamiento de otros filósofos latinos, aspecto que abordaré en líneas posteriores. Dado que ya he profundizado en los autores árabes que Ramon menciona, así como otros que pudieron tener cierto peso en él, en esta última parte de las influencias arabo-islámicas presentaré un panorama general acerca de la importancia musulmana en la filosofía del Doctor Iluminado.

### 1.2.1.1 Ramon Llull y los árabes: consideraciones finales

Cuando se estudia la obra de Ramon, uno se encuentra con un reiterativo interés por parte del filósofo en cuanto a los musulmanes respecta, no sólo para convertirlos o refutarlos, de igual modo para imitar su estilo. Sobre este tópico, como he tratado de ejemplificar, se ha teorizado bastante, los investigadores han buscado por todos los medios rastrear sus fuentes; sin embargo, parece que entre más se profundiza en ello, surgen más interrogantes que respuestas, pero también nos arroja cierta luz: quizá la influencia por parte de los árabes no

---

deducir lo desconocido a partir de lo conocido... entonces debemos estudiar los seres por medio del silogismo racional. Estos seres, capaces de encontrar la relación entre filosofía y revelación son justamente los filósofos que, por medio del silogismo, tienen la capacidad de demostrar la existencia de Dios, de manera que por medio de la verdad filosófica se confirma lo contenido en la religión, “puesto que esta Ley es verdadera y apela al estudio que conduce al conocimiento de la verdad, entonces nosotros los musulmanes sabemos categóricamente que el estudio demostrativo no lleva a una contradicción con lo que se dice en la Ley. Ciertamente la verdad no puede ser contraria a la verdad [...]”. Averroes, *Sobre filosofía y religión. Fasl Al-Maqâl*, trad. Rafael Ramón Guerrero, Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, pp. 76-77, 83.

<sup>133</sup> La denominada ‘teoría de la doble verdad’, de la que Llull toma cuenta al explicar cómo los averroístas consideran por medio de la razón que una cosa es falsa, pero admiten creer en su verdad, es en realidad una invención hermenéutica del obispo Esteban Tempier.

<sup>134</sup> Se le llama averroísmo latino a la tradición que surge de la interpretación de los escritos de Averroes que, a su vez, tienen su origen en los de Aristóteles, y que se transmite a través de traducciones, en su mayoría hispánicas, por Europa. Su origen puede situarse a finales del siglo XII, momento en el que, acontecida la muerte de Averroes, las escuelas de traducción llevaron a cabo un proceso sistemático acerca de las obras de éste. Llull identifica a los averroístas latinos en latín como *quidam philosophus*, haciendo distinción entre éstos y los *maiorum philosophorum*, nombre que otorga a los filósofos que no creen en los postulados averroístas pero que sí están de acuerdo con los principios de la fe cristiana.

fue tan directa ni erudita, y bien pudo ser de segunda mano, ya que nada concreto se ha encontrado que nos permita afirmar una clara conexión entre los autores que Llull menciona y su obra, o los pensadores que los investigadores han propuesto.

En su biografía el filósofo refiere que, posterior a su iluminación en Randa (localidad de las Islas Baleares), alternó los estudios filosófico-teológicos de cristianos y musulmanes, incluso sus primeras obras las redactó en árabe (cuestión poco probable), argumentando una fuerte influencia arabo-islámica desde sus primeros escritos, materia que he cuestionado líneas arriba. Igualmente las investigaciones recientes se inclinan hacia un primer elemento oriental, ya presente en su *Art abreujada d'atrobare veritat*,<sup>135</sup> escrita en 1274, y otros elementos que se irán sumando a medida que sus viajes misioneros lo pongan en contacto más inmediato y directo con los médicos del norte de África, esto implica que su conocimiento se fue incrementando y enriqueciendo en años muy posteriores, por lo que también debemos buscar sus fuentes en otros ámbitos que no son estrictamente musulmanes.

Ahora bien, la influencia del estilo oriental en Llull es evidente en su obra, sobre todo muestra indicios de seguir una línea mística sufí,<sup>136</sup> aunque no se basa en ningún autor en concreto, como han querido afirmar algunos investigadores. A pesar de la dificultad, podemos rastrear dicha influencia en el uso de frases cortas sentenciosas en las cuales se condensan pensamientos místicos, como ocurre en el *Libro del Amigo y del Amado*, obra en la que el mismo filósofo refiere a los sufíes:

[...] Blanquerna, recordó que una vez le contó un sarraceno que entre unos y otros son los más apreciados de todos, y son unas personas a quienes llaman «sufíes», los cuales poseen palabras de amor y ejemplos abreviados, que proporcionan al hombre gran devoción; y son palabras que precisan exposición; y mediante la exposición se eleva el entendimiento más hacia arriba.<sup>137</sup>

---

<sup>135</sup> *Ars compendiosa inveniendi veritatem*.

<sup>136</sup> Cilveti, Ángel, *Introducción a la mística española*, Madrid, Cátedra, 1974, p.71: “El sufismo alcanza su apogeo en época anterior a la cábala y a la mística medieval. El sufismo español abarca desde principios del siglo X de nuestra era hasta el final de la Reconquista y constituye parte importantísima de la gran tradición mística musulmana de todos los tiempos. La historia del pensamiento filosófico-teológico de la España musulmana es un trasunto fiel de la cultura islámica oriental, sin nexo alguno positivo y demostrado con las tradiciones indígenas. La ortodoxia de los primeros musulmanes españoles era tradicionalista e intransigente, pero las peregrinaciones a la Meca, los viajes a Oriente y la influencia de los literatos y juristas orientales que venían de España, trajeron las corrientes místicas que aceptaban el Corán como código de verdad inalterable pero que lo interpretaban a tenor de su sentido oculto”.

<sup>137</sup> Lulio, Raimundo, *Blanquerna. Libro del Amigo y del Amado*, Madrid, BAC, 2009, p. 330: “Dementre considerava en esta manera Blanquerna, ell remembrà com una vegada, com era apostoli, li recontà un sarrà que los sarràins han alguns hòmens religiosos, e enfre los altres e aquells qui són més preats enfre ells, són unes

Álvaro Galmés,<sup>138</sup> en su estudio *Ramón Llull y la tradición árabe: amor divino y amor cortés en el Libre d'amic e amat*, realiza un exhaustivo estudio comparativo entre el contenido del *Libro del Amigo y del Amado* y el pensamiento de varios sufíes como Arabi, Alfarabi e Ibn Farid, argumentando que la obra responde claramente a una influencia árabe, pero no ofrece demostraciones de peso que validen su hipótesis, más bien, permite dar cuenta de que Ramon se basa en el sufismo en cuanto a la forma, ya que imita sus sentencias, así como algunos términos del lenguaje, por ejemplo: los dos personajes son masculinos, *amic* y *Amat*, a la manera de los sufíes.<sup>139</sup>

En obras místicas de corte cristiano es común que los personajes sean el esposo y la esposa, pero Ramon se aleja de esta concepción y adopta la mística de la amistad, diferente a la de los esponsales, en donde la presencia de Dios es la del Amado y no la del Amante, y el alma es la imagen del amigo, no la del amado; aun así, el contenido ideológico del libro luliano es plenamente cristiano y toca temas como el de la Trinidad, la Encarnación y la Redención. Otro préstamo estilístico es el uso de apólogos, ejemplos y fábulas moralizadoras, que se reflejan en el *Libro de las bestias*, escrito por el filósofo tomando como referencia varias fábulas de una obra árabe llamada *Calila e Dimna*.<sup>140</sup>

---

gents qui han nom «sufíes», e aquells han paraules d'amor e exemplis abreujats e qui donen a home gran devoció; e són paraules qui han menester esposició; e per la esposició puja l'enteniment més a ensus, per lo qual pujament muntiplica e puja la volentat en devoció. On, con Blanquerna hac haüda aquesta consideración, ell preposà a fer lo libre segons la manera damunt dita; e dix a l'ermità que s'en retornàs a Roma, e que ell en breu de temps li trametria per lo diaca lo *Libre d'amic e Amat*, per lo cual poria muntiplicar frevor e devoció en los ermitans, los quals volía enamorar de Déu?.

<sup>138</sup> Cf. Galmés de Fuentes, Álvaro, *Ramón Llull y la tradición árabe: amor divino y amor cortés en el Libre d'amic e amat*, Barcelona, Quaderns Crema, 1999, 208 p.

<sup>139</sup> Los términos «amigo» y «Amado» traducen las voces árabes, siempre en masculino, al-muḥibb wa-l-maḥbūb, que representan un tecnicismo exclusivo de la poesía erótica árabe, transferido a la poesía mística sufi. En la tradición musulmana, la masculinidad de los personajes sirve para distinguir el amor místico del amor carnal, esta concepción representa una herencia neoplatónica, a través de Plotino, que informa de manera sustancial el amor cortés y el amor místico entre los árabes y esta relación es concebida como puramente espiritual, ya que se presenta ante los sufíes como el medio más apto para simbolizar las experiencias místicas entre el alma y Dios.

<sup>140</sup> Esta obra fue compuesta aproximadamente en el siglo VIII y se inspiró en la colección de fábulas conocida en sánscrito como el *Pañcatantra*. *Calila e Dimna* fue bastante conocida en el contexto hispánico, ya que su versión sirvió de base para la traducción castellana que mandó a hacer Alfonso X de Castilla, mejor conocido como el Sabio, contemporáneo de Ramon Llull. Cf. Martín Pascual, Lúcia, *Algunes consideracions sobre la relació entre les faules del Libre de les Bèsties de Ramon Llull i l'original oriental*, Catalan Review, vol. XI, 1997, pp. 83-112

Se sabe que Ramon no toma como ejemplo las enciclopedias o los bestiarios medievales, ya que las bestias no son descritas fisiológicamente ni son consideradas modelos de comportamiento, virtud o pecado, mientras que la tradición fabulística occidental utiliza a los animales a manera de expresiones de la sociedad, dándoles atributos humanos creando un contexto situacional donde se desarrolla la acción, en la tradición oriental existe más bien un carácter de moralización política.

Lúcia Martín refiere que Llull imita el estilo de la obra oriental *Calila e Dimna* y aprovecha los elementos literarios que le son dados, así como la finalidad moralizante del mismo, pero no toma como referente el texto original en su conjunto, esto porque quizá no tuvo acceso a la totalidad del escrito, lo que es probable porque sólo reelaboró nueve cuentos. Del mismo modo, hay que tener en cuenta que el estilo es similar pero no la forma en que ambas obras son planteadas, las intenciones de cada uno de los relatos y el orden de las secuencias son distintas, en este sentido Llull no copia la obra árabe, sino que hace una recreación de sus contenidos.<sup>141</sup>

A continuación muestro una comparativa entre el capítulo III de *Calila e Dimna* titulado ‘Del león e del buey’ y el capítulo XXXVII del *Libro de las bestias* llamado ‘De la elección del rey’: en la fábula de Llull se genera el conflicto por una diferencia elemental entre los animales, los que comen carne y los que comen hierba, produciéndose una enemistad entre ambos grupos; por otro lado, en el cuento oriental el conflicto se produce cuando el toro llega a la corte, el león lo toma como amigo y provoca la ira de Dimna, que pretendía ser el amigo privado del rey. Lo que en el relato oriental es una lucha por la amistad, en el luliano se convierte en una lucha por el poder.

<i>Libre de les bèsties</i> <sup>142</sup>	<i>Calila e Dimna</i>
- Inicio: elección del rey.	- No hay coincidencia.
- La elección del Obispo.	- No hay coincidencia.
- Aparición del toro y el caballo, el león se come a los hijos de ambos y éstos piden venganza al hombre. El caballo permanece	- Aparición del toro, que se encuentra al servicio del hombre. Huye cuando sabe que está a punto de morir y se refugia en un prado.

<sup>141</sup> Martín Pascual, Lúcia, *Algunes consideracions sobre la relació entre les faules del Libre de les Bèsties de Ramon Llull i l'original oriental*, op. cit., pp. 87-88

<sup>142</sup> El cuadro comparativo entre *El libro de las bestias* y *Calila e Dimna* pertenece al estudio realizado por Lúcia Martín, yo sólo he realizado la traducción del catalán al español.

<b>con el hombre y el toro huye cuando se entera que quieren matarlo.</b>	
- Elección de los consejeros.	- No hay coincidencia.
- El cuento del ‘cristiano y el sarraceno’.	- No hay coincidencia.
- El cuento del elefante	- Aparece en <i>Calila e Dimna</i> pero en el capítulo VI.
- La madrastra acusadora.	- No hay coincidencia.
- La liebre y el león.	- “Las liebres y el león”.
<b>Segunda parte</b>	
- El rey malo. El toro vuelve a la corte.	- No hay coincidencia.
- El cuento del toro y el Obispo malo.	- No hay coincidencia.
- El ermitaño y el rey.	- No hay coincidencia
- El juglar y el tambor.	- “La zorra y el tambor”.
- El cuervo y la serpiente.	- “El cuervo y la serpiente”.
- El cuento de la serpiente y el león, y de la garza, los peces y el cangrejo.	- “La garza, las tortugas y el cangrejo”.
<b>Tercera parte</b>	
- Conflicto con los hombres. Cuento de los animales agradecidos. Se demuestra la maldad humana.	- El cuento de los animales agradecidos en el capítulo XV.
- Embajada de los animales. Cuento de la zorra que fue asesinada por dos carneros salvajes.	- “La zorra aplastada por dos carneros”.
- El cuento de la osa y el leopardo.	- No hay coincidencias.
- Eventos de la corte. Cuento del burgués y su hijo.	- No hay coincidencias.
- Muerte del leopardo. Cuento del zorro prudente.	- No hay coincidencias.
- Trama de la muerte del toro.	- “El camello que se ofrece al león”.
- El hombre que entendía el lenguaje de los animales.	- Aparece en las <i>Mil y una noches</i> .
- Cuento del gallo al rey: el papagayo, el cuervo, el gusano de luz y el simio.	- “Los simios, el gusano de luz y el ave”.
- Descubrimiento de la traición.	- Muerte de Dimna.

En conclusión, Llull tomó elementos comunes a las tres religiones monoteístas, no sólo al dogma cristiano, y estos componentes conformaron su pensamiento y obra, lo que complica bastante la tarea de rastrear sus fuentes. Respecto a la tradición arabo-islámica, puedo decir, sin miedo a equivocarme, que existe una influencia importante en Ramon Llull, sin embargo, no ha sido posible determinar de manera satisfactoria sus referencias, ya que, como hemos visto, el filósofo no se preocupa por la exactitud erudita. En este sentido, parece que se relacionó con ideologías más que con pensadores. Aun así, es posible reconstruir un panorama que nos permita descartar ciertos autores y ofrecer algunas líneas conductoras en lo tocante a las fuentes de la obra luliana, que ha sido mi principal objetivo en este apartado.

### **1.2.2 El pensamiento luliano y su relación con el judaísmo**

Dos tradiciones coexisten en la Península Ibérica, la islámica y la cristiana, ambos fenómenos dan como resultado la creación de un puente entre dos mundos, pero un tercer elemento está presente, el componente judío, de manera que la historia de los judíos se entrelaza con la doble historia islámica-cristiana. Las circunstancias judías, sin embargo, son otras: a diferencia de las otras dos culturas, los judíos carecen de patria y se encuentran dispersos por el mundo, por lo que adoptan como propio el lugar que los acoge, acatando respetuosamente la organización de gobierno del país al que llegan. Desde tiempos de la monarquía visigoda<sup>143</sup> numerosos grupos de judíos se establecen en la Península Ibérica, adaptándose a las varias situaciones políticas que sucederán en los siglos medievales.

---

<sup>143</sup> Colomer i Pous, Eusebi, *Ramón Llull y el judaísmo en el marco histórico de la Edad Media hispana*, Studia Lulliana, vol. 10, n.º. 28, 1966, pp. 12-13: “[...] en la época visigoda la presencia de los judíos en la vida peninsular adquiere un relieve inusitado. Sus riquezas y sus ocupaciones les atraen el odio del pueblo. Por otro lado, a partir de la conversión de Recaredo al Catolicismo la Monarquía visigoda emprende un camino de unificación religiosa que necesariamente había de tropezar con la resistencia de los judíos. El punto culminante de esta política es el edicto de Sisebuto (612-613) que pone a los judíos ante el dilema de abrazar el cristianismo o emigrar [...]. En el Concilio IV (633) se impone la validez sacramental de los bautismos forzados y se ordena el retorno al catolicismo de los judíos relapsos, al mismo tiempo que se procura apartar a los hijos de los judíos de la fe de sus padres. En el Concilio VI (638) se decreta la expulsión de todos los judíos que rehusasen el bautismo [...] el Concilio XVII, con ocasión de una conspiración judía, condena a todos los judíos sin distinción: no bautizados, relapsos o cristianos al mismo castigo: despojo de todos los bienes, reducción a la esclavitud, prohibición de las prácticas religiosas judaicas y separación de sus hijos que serán educados en ambiente cristiano”.

A diferencia de los cristianos, los judíos reciben la invasión árabe como una liberación que trae consigo prosperidad y el más importante florecimiento cultural del judaísmo medieval. Del mismo modo, cuando la reconquista llega por parte de los cristianos, los reyes, ocupados en su lucha contra el islam peninsular, son en general tolerantes con los judíos, ya que éstos son una fuente segura de riqueza para la Monarquía medieval, pues en sus manos se encuentra buena parte del comercio y de las finanzas del Estado. De hecho, los reyes españoles protegerán en más de una ocasión a sus súbditos judíos del odio del pueblo y los excesos de algunos eclesiásticos, lo que dará como resultado el enfrentamiento de dos políticas: “una, la de los reyes, inspirada en el interés nacional; otra, la de los Papas, inspirada en el interés espiritual europeo”.<sup>144</sup>

Aunque esta actitud protectora por parte de la Monarquía hacia los judíos sólo responde a un aspecto económico, el intercambio cultural que se gestará entre las tres culturas prevalecerá durante los siglos XII y XIII, y, si bien es cierto que para los judíos la filosofía es débil en este periodo, ellos constituyen el enlace natural entre musulmanes y cristianos: conocedor del árabe y del romance castellano, el judío traducía el texto original al castellano y un occidental lo pasaba al latín, como lo atestigua Johannes Avendehut en su traducción del *De Anima* de Avicena.<sup>145</sup> A pesar de la participación indispensable de los judíos en este periodo, la controversia antijudía es inevitable y se transformará en discusiones públicas,<sup>146</sup> las controversias antijudaicas serán preparadas generalmente por miembros de la Orden de Predicadores, que se prepararon particularmente para esta nueva forma de misión bajo el impulso de Ramón de Peñafort, erigiendo escuelas de lenguas orientales en Murcia, Túnez, Barcelona y, posteriormente, en Valencia.

De igual manera que con los árabes, los nuevos predicadores cristianos procurarán convertir a los judíos con sus propias armas, razón por la cual el centro de la discusión ya no será sólo el Antiguo Testamento, sino también el Talmud y la literatura rabínica. Por ello, además de aprender la lengua hebrea, los dominicos catalanes estudiaban también el Talmud, los comentarios rabínicos y la *Summa contra gentiles* de Tomás de Aquino. Para el tiempo

---

<sup>144</sup> Carreras i Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana*, op. cit., p. 57

<sup>145</sup> Eusebi Colomer ofrece la referencia en su estudio *Ramón Llull y el judaísmo en el marco histórico de la Edad Media hispana*, op. cit., p. 23

<sup>146</sup> Esta nueva polémica religiosa tiene su origen en la discusión contra el Talmud, acontecida en París en 1240.



de Ramon Llull, la relación con los judíos no deja de ser controversial pero también existe una cierta tolerancia, el Rey Jaime I los tendrá en buena estima, lo que les permite dedicarse al comercio, además de que mantendrán relaciones íntimas con las comunidades judías de la Península y del Norte de África.

Siguiendo el ejemplo de la Orden de los Predicadores, el filósofo utiliza métodos de conversión muy similares a los que aplica a los árabes, de manera que también polemiza varias veces con los judíos en Mallorca y Barcelona, a este respecto, se ha querido ver cierta influencia de la mística judía<sup>147</sup> en el *Ars luliana*. Me refiero a la Cábala, que ciertos investigadores como Angelina Muñiz<sup>148</sup> consideran es la fuente principal de las Dignidades lulianas: “La traducción de las *Sefirot* hebreas por las *dignitates dei* fue el ejercicio universal en la creación del sistema de las varias artes que desarrolló. En el *Ars combinatoria* expuso el orden del alfabeto latino BCDEFGHIK (frente al hebreo: *Bet, Guimel, Dalet, Hei, Vau, Zayin, Jet, Tet, Yod*) como equivalente de las emanaciones latinas [...]”<sup>149</sup>. Veremos si esta afirmación puede demostrarse, o, en su defecto, carece de argumentos sólidos.

Similar a lo que sucede con los árabes, a la mística judía se le atribuye una importante influencia en el pensamiento luliano, aunque no adquiere la misma relevancia que el referente arabo-islámico, pero, al menos en lo que respecta a las *Dignitates Dei*, parece ser más fuerte la teoría de las *sefirot* como inspiración luliana antes que la versión de las *hadras*. Esto porque en el *Libro de Contemplación en Dios*, una de las primeras obras lulianas y la de mayor relevancia, aún no aparece el tecnicismo de las *Dignidades*, término que se sugiere es la correspondencia del vocablo árabe; no obstante, el significado de las *hadras* es bastante lejano a lo que quiere expresar Ramon, por lo que se ha querido ver una relación más cercana con las *sefirot*.

---

<sup>147</sup> Cilveti, Algel L., *Introducción a la mística española*, op. cit., p. 92: “La mística judía española es la expresión clásica de la Edad de Oro de la Cábala. Se desarrolla desde comienzos del siglo XIII hasta fines del XV, y a partir de entonces se prolonga en la escuela de Safed al norte de Galilea. Como todo clasicismo, supone unos antecedentes. Éstos son múltiples y de importancia desigual: Biblia, Talmud, sectas de los Esenios de Palestina y de los Terapeutas de Alejandría, gnosticismo, neoplatonismo, etcétera. [...] La cábala española reúne las corrientes cabalistas mencionadas en el primer capítulo de esta investigación, más el libro de *Bahir*, editado en el siglo XII, en Provenza, y el neoplatonismo árabe y judío medieval. Este transforma profundamente la cábala antigua, de ahí el carácter intelectualista de la cábala española, que reviste dos formas principales: cábala profética y cábala teosófica”.

<sup>148</sup> Cf. Esther Cohen (editora), *Cábala y deconstrucción. Ramón Llull y el simbolismo de la Cábala*, México, UNAM, 2009, 384 p.

<sup>149</sup> Esther Cohen, *Cábala y deconstrucción. Ramón Llull y el simbolismo de la Cábala*, op. cit., p. 147

Reconstruir las posibles fuentes judías en la obra luliana es aún más complicado que lo tocante a los árabes, pues no existe mención alguna por parte de Lull con respecto a una influencia judía y tampoco menciona que conozca la lengua hebrea así que, una vez más, me valdré del contexto geográfico del Beato para poder sugerir ciertas luces acerca de este asunto. A pesar de no haber pruebas de un contacto directo, la proximidad territorial entre Ramon y los judíos sin duda propició un terreno fértil para que el filósofo desarrollara sus propias teorías sobre la relación entre Dios y el hombre, pues sabemos que hubo una correspondencia cultural entre las tres religiones monoteístas. Siguiendo este razonamiento, es viable pensar que muchas de las similitudes responden a una herencia intelectual en común, sobre todo si consideramos que estas ideas aparecieron en un espacio geográfico compartido.

El debate respecto a la influencia judía en la obra de Ramon gira en torno a dos cuestiones: el interés del filósofo por la Cábala y su doctrina de las *sefitot*, y las posibles conexiones entre el sistema luliano y el *Sefer Yetzira*.<sup>150</sup> Miguel Cruz Hernández rechazará esta idea con respecto a que las fuentes de Lull estén en la Cábala y otros saberes ocultos, afirmando que algunos lulianos posteriores al Doctor Iluminado pudieron atribuir al maestro obras de corte esotérico que, ahora se sabe, no son lulianas. Por tal motivo, en este apartado dedicado a las posibles fuentes judías en Ramon Lull, buscaré aclarar los alcances del filósofo respecto a la influencia de la Cábala y el *Libro de la Creación*.

Como primer paso, es necesario decir que en el siglo XIII existían dos principales escuelas de Cábala: la antropocéntrica extática,<sup>151</sup> referente al conocimiento de Dios por medio de las

---

<sup>150</sup> El *Libro de la Creación* es un breve opúsculo de especulación cosmológica y cosmogónica de origen impreciso y de difícil datación, su autor es desconocido y el texto es probablemente el más enigmático de la literatura hebrea; junto con el Zohar, es la principal fuente del esoterismo judío y la Cábala, y en tanto que es el primer ensayo especulativo conocido del pensamiento judío en lengua hebrea, debe ser considerado como el sustrato conceptual de varios sistemas de la filosofía y la mística judías. En lo que respecta específicamente a la literatura esotérico-mística, pocos libros en hebreo han ejercido una influencia tan decisiva en el desarrollo del pensamiento judío. Cf. *Libro de la Creación*, ed. Manuel Forcano, Barcelona, Fragmenta Editorial, 2013, 176 p.

<sup>151</sup> La Cábala extática es antropocéntrica y su principal representante es Abrahán Abulafia (1240-1291). En este tipo de cábala quien ocupa el lugar central es el ser humano y no Dios; es decir que está centrada en la propia experiencia mística individual y en el sumo bien que aporta al individuo, sin que exista una preocupación por el posible impacto de ese estado místico en el mundo divino. Para suscitar el éxtasis, el místico empleaba la repetición de nombres divinos, la permutación de letras, ciertos movimientos del cuerpo siguiendo el ritmo de la respiración, entre otras técnicas. La Cábala extática se trasladó de la Península Ibérica, donde no tuvo éxito debido a la corriente teosófica, hacia el Medio Oriente.

diez *sefirot*; y la teocéntrica-teúrgica,<sup>152</sup> que accede al conocimiento de Dios por medio de las veintidós letras, los Nombres y los sellos. Inicialmente, no parece que Llull se incline por alguna escuela en particular, el uso de combinaciones de letras junto con sus diagramas y círculos tienen un cierto parecido con las teorías de la escuela extática, mientras que el método que utiliza para adaptar las letras en el *Ars* es más afín al sistema sefirótico, de manera que, en todo caso, debemos admitir una mezcla de ambos sistemas.

El sistema luliano de las Dignidades, del mismo modo que la obra de Ramon, presenta modificaciones a través de los años, por lo que a continuación explicaré su construcción final y, posteriormente, haré algunas aclaraciones que son necesarias para continuar con el estudio de la posible influencia judía. Las *Dignitates* tienen diferentes nombres en las obras lulianas: Atributos, Virtudes, Propiedades, Cualidades y Perfecciones, y en la contemplación en Dios funcionarán como principios generalísimos, que son *Bondad, Grandeza, Duración, Poder, Intellecto (o Sabiduría), Voluntad, Virtud, Verdad y Gloria* y, por analogía, son infinitos y convertibles unos en otros. El filósofo da a cada una de sus Dignidades Divinas una letra, lo que le permite hacer figuras geométricas con su alfabeto mediante los cuales se alcanza la contemplación.

Para expresar las perfecciones divinas, los nombres que Llull utiliza no tienen una función indistinta, así como no llama a todas esas perfecciones Dignidades, por ejemplo, en *El arte de la Contemplación* las llama siempre Virtudes; en su *Ars Magna*, aunque las enumera del mismo modo y con el mismo orden, no las llama Dignidades; en el *Libro de Contemplación* ofrece una lista de las divinas perfecciones: bondad, amor, infinidad, duración, poder, sabiduría, virtud, simplicidad, perfección, misericordia, justicia, señorío, humildad, largueza y grandeza, pero las llama siempre virtudes. Posteriormente, reducirá el número sólo a nueve: bondad, grandeza, duración, poder, sabiduría, voluntad, virtud, verdad y gloria, que serán los principios innatos, verdaderos y necesarios sin los cuales nada hay; ahora bien, cuando se trata de Dios, cuyos atributos son principios de toda perfección creada, los llama Dignidades.

---

<sup>152</sup> También conocida como Cábala teosófica. Esta escuela presenta a Dios como el centro de su especulación y desarrolla una elaborada teoría sobre la estructura del mundo divino y el aprendizaje de una vía ritual y experimental que permita al hombre la relación con la divinidad, con el fin de provocar en él un estado de armonía que influirá también en el mundo divino, pues el cabalista puede llegar a influir en el mundo divino para intentar reparar la hendidura que se ha extendido desde que el pecado del primer hombre destruyera la armonía que regía el mundo creado por Dios. Las principales escuelas cabalísticas que se sucedieron en la Península Ibérica durante la Edad Media responden a este modelo de cábala.

En el *Ars maior*, Llull propone una serie de letras simbólicas cuyos significados conceptuales no cambiarán con los problemas y que quedarán establecidas definitivamente en su *Ars brevis*: “La primera figura es la de A. Esta figura contiene en sí misma nueve principios y nueve letras. B significa bondad, C significa grandeza; D significa duración; E significa poder; F significa sabiduría; G significa voluntad; H significa virtud; I significa verdad; K significa gloria”.<sup>153</sup> Esta transición metodológica señalará la transición de lo particular a lo general.

Una diferencia considerable entre Ramon Llull y la mayoría de los filósofos de su época es que éstos insistían en la vía negativa al hablar de Dios, mientras que el Doctor Iluminado, similar a los cabalistas,<sup>154</sup> consideraba que el hombre podía conocer a Dios a través de una razón de la naturaleza más metafísica e íntima: una experiencia positiva del conocimiento de Dios a través de la razón elevada por la fe al ámbito de la revelación. Para ello, la combinación de letras le permite al ser humano acceder a Dios cuando se conoce su significado. Esta coincidencia entre el filósofo y los cabalistas puede tener una cierta influencia por parte del libro del *Sefer Yetzira*, texto que renueva su fama en los años 1271 y 1274, cuando Abraham Abulafia estuvo en Barcelona estudiando la Cábala y el libro.

Si hacemos un estudio comparativo de las letras del *Libro de la Creación* y las del arte luliano, nos daremos cuenta de que no existe una coincidencia del todo sustentable, ya que en el *Yetzira* las letras simbólicas son las iniciales de una palabra, esto es, que la letra aparece como una abreviación, sustituyendo así una escritura ideográfica de un concepto por una cosa real: “Diez cifras sin más y veintidós letras fundamentales: tres principales, siete dobles y doce simples. Veintidós letras fundamentales: las grabó con la voz, las talló con el Aliento, y las fijó en cinco lugares de la boca: Alep, Heh, Chet, Ayin, Gumel, Yod, Kaph, Daleth, Teth, Lamed, Nun, Tav, Tzayin, Samek, Shin, Resh, Tzaddi, Beth, Vav, Mem y Peh”.<sup>155</sup>

---

<sup>153</sup> Llull, Ramon, *Arte breve. Vida coetánea*, intr., trad. y notas Julián Barenstein, Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2016, pp. 217, 219: “Prima figura est de A. Ipsa figura continet in se novem principia et novem litteras. B significat bonitatem; C significat magnitudinem; D significat aeternitatem; E significat potestatem; F significat sapientiam; G significat voluntatem; H significat virtutem; I significat veritatem; K significat gloria”.

<sup>154</sup> Las treinta y dos vías misteriosas de la sabiduría con las que Dios ha creado el mundo son las diez *sefirot* y las veintidós letras del alfabeto hebreo, los principios metafísicos que representan el Espíritu de Dios, los tres elementos principales de la naturaleza y las seis dimensiones del espacio a partir de las cuales todo ha sido creado. En la Edad Media los cabalistas considerarán a las *sefirot* como las diez emanaciones de Dios, descritas y estructuradas en el *Árbol de la Vida*.

<sup>155</sup> *Libro de la Creación, op. cit.*, p. 55

Las veintidós letras del alfabeto hebreo, como se puede observar, tienen una función simbólica en el *Libro de la Creación*, y aunque ocurre algo similar en la tabla combinatoria de Llull, las letras no son abreviaciones y tampoco es algo que el filósofo busque. Otra distinción considerable es el hecho de que el *Sefer Yetzira*, a diferencia del *Ars luliana*, es ajeno a la lógica y más bien es un juego filosófico en el que las letras analizadas guiarán a los iluminados a otras palabras que comienzan por una de las letras, de las cuales se constituyen materialmente los vocablos a considerar, y será por estas nuevas palabras que se revelará el sentido más profundo de las primeras.

Por el contrario, en el *Ars luliana* el concepto de las letras corresponde más a una palabra técnica, en este sentido su valor es lógico, por lo que el método combinatorio del filósofo tiende desde un principio a la aplicación de las leyes principales de su lógica combinatoria: el análisis de un problema dado por medio de los conceptos básicos preestablecidos en el arte, luego la designación de éstos con las letras correspondientes y la comparación afirmativa o negativa entre letra y letra, lo que dará como resultado la síntesis de nuevas figuras combinatorias, que ofrecerán nuevas respuestas al problema puesto. A pesar de esta disparidad en cuanto al funcionamiento de las letras, podemos rastrear una influencia del *Sefer Yetzira* en el *Libro de Contemplación en Dios*, pero sólo en su parte última.

Con respecto al *Zohar*<sup>156</sup> no se puede afirmar lo mismo, puesto que el *Libro de Contemplación en Dios* ya había sido escrito y la doctrina de las Virtudes Divinas aparece muy completa desde sus primeras distinciones, cuando el *Zohar* aún no había sido publicado; además, en su *Ars maior*, Llull menciona dieciséis virtudes, número que no tiene papel alguno en el *Yetzira* ni en el *Zohar*. Ahora bien, sin duda existe un punto de encuentro entre el Doctor iluminado y los cabalistas, ya que para ambos el ser humano puede acercarse al Creador por medio de sus propias emanaciones. Así, las *sefirot*, que normalmente se muestran como un árbol, emanan del interior de lo divino y, por lo tanto, los hombres pueden acercarse a Dios ascendiendo a través de esas mismas *sefirot* hasta alcanzar el último nivel de comprensión, muy similar al ascenso y descenso del entendimiento del *Ars luliana*.

---

<sup>156</sup> El *Zohar*, junto con el *Sefer Yetzira* y el *Bahir* (en una escala menor), es el libro central de la Cábala. El libro del *Zohar* deriva su nombre del tercer versículo del capítulo segundo de Daniel y su origen es oscuro, aunque la obra fue atribuida a los maestros que participaron en la redacción del Talmud, entre los siglos I y II pero se dio a conocer a finales del siglo XIII por el erudito cabalista Mosé ben Sem Tob.

La realidad es que, a pesar de la cercanía de pensamiento con respecto a las *sefirot* y las Dignidades como emanaciones del Creador, la teoría de la *emanatio* fue tomada de los neoplatónicos por parte de los judíos y posteriormente fue adaptada para dilucidar la conexión entre Dios y su creación. Siendo así, es mucho más probable que las fuentes lulianas de mayor peso se encuentren en el ámbito cristiano y no en el islámico o el judío, tema que abordaremos en el último apartado de este capítulo. Como cierre de esta parte, a continuación muestro una tabla comparativa entre las Dignidades Divinas, las *sefirot* y las *hadras*; a pesar de sus similitudes, las *Dignitates* nos guían hacia otras referencias.

Dignidades Lulianas <sup>157</sup>		Sefirot Hebraicas	Traducción	Hadras Islámicas (Ibn ‘Arabī)	Traducción
1. <i>Bonitas</i>	Bondad	4. <i>Chesed</i>	Bondad	12. <i>Ihsān</i>	Bondad
2. <i>Magnitudo</i>	Grandeza	8. <i>Hod</i>	Esplendor	5. <i>Kibriyya’</i>	Grandeza
3. <i>Aeternitas</i>	Duración	7. <i>Netsach</i>	Duración, Eternidad	15. <i>Samadiyya</i>	Eternidad
4. <i>Potestas</i>	Potestad	5. <i>Gevurá</i>	Potestad, Rigor	16. <i>Iqtidār</i>	Poder
5. <i>Sapientia</i>	Sabiduría	2. <i>Chokmah</i>	Sabiduría	7. <i>Ilm Hikma</i>	Ciencia, Sabiduría
6. <i>Voluntas</i>	Voluntad	-	-	-	-
7. <i>Virtus</i>	Virtud	6. <i>Tiferet</i>	Virtud, Belleza	4. <i>Quwwa</i>	Virtud
8. <i>Veritas</i>	Verdad	3. <i>Binah</i>	Verdad, Inteligencia	14. <i>Haqq</i>	Verdad
9. <i>Gloria</i>	Gloria	1. <i>Kether</i>	Gloria	3. <i>‘Izza</i>	Gloria
		9. <i>Yesod</i>	Fundamento		

<sup>157</sup> Cuadro tomado del libro *El pensamiento de Ramon Llull* de Miguel Cruz Hernández, p. 77

### 1.3 Diálogo entre el Doctor Iluminado y los autores cristianos

A pesar de lo que pueda creerse, abordar la influencia cristiana no representa una tarea menor en comparación con las referencias arabo-islámicas, esto debido a que Ramon se interesa más en mencionar a los autores árabes y pocas veces a otros pensadores. Del mismo modo, las investigaciones modernas se enfocan en la relación del filósofo con los árabes, esto no quiere decir que no haya trabajos que profundicen en las fuentes cristianas, el problema está en que se nombran autores pero no evidencias claras que nos permitan dilucidar la manera en la que Ramon tuvo acceso a éstos. Por esta razón, mi manera de proceder será la misma que he seguido a lo largo de este capítulo, intentaré construir puentes entre la filosofía luliana y sus posibles fuentes cristianas, o al menos introducir a la discusión una nueva perspectiva.

Varios investigadores consideran que Ramon Llull conocía a san Anselmo y Ricardo de san Víctor; Probst, Carton y el P. Longpré, siguiendo esta misma línea, sugieren la escuela franciscana como medio a través del cual Llull pudo llegar a conocer la tradición agustiniana. Además de esto, Probst menciona a Alejandro de Hales, Roger Bacon y san Buenaventura como influencias del filósofo, P. Longpré coincide y añade a los Victorinos, también establece comparaciones con Roger Bacon. Posteriormente, los hermanos Carreras Artau y el Dr. Garcías Palou reforzarán la teoría sobre la influencia de los Victorinos y, sobre todo, de san Anselmo. Platzeck señala una corriente de pensamiento cuya fuente se halla en Boecio y diversos autores del siglo XII como Juan de Salisbury, Alain de Lille y Nicolas de Amiens; sugiere igualmente las obras del Pseudo Dionisio. Finalmente, Miss Yates considera que el pensamiento luliano deriva indirectamente del *De divisione naturae*<sup>158</sup> de Juan Escoto Erígena.

La base de todas estas sugerencias ha sido el examen de las doctrinas lulianas, pero algunas de ellas son contradictorias entre sí, aunque esto no es de extrañarse, dado la singularidad del método luliano, por lo que existe una importante posibilidad de que dichas conjeturas sean correctas con respecto a las principales fuentes cristianas del Doctor Iluminado. La dificultad se presenta cuando queremos situar tales hipótesis fuera del *Ars* luliana, es decir, cuando son puestas en relación con la evidencia externa que puede obtenerse de la vida y hechos del filósofo, cuestión que pocas veces se ha hecho. Como ya se ha podido constatar, la biografía

---

<sup>158</sup> También conocido como *Periphyseon*.

del autor dice muy poco y nada satisfactorio, por lo que hacer el enlace entre las referencias cristianas que parecen influenciar el Arte de Ramon y el cómo tuvo acceso a éstas es por demás difícil. La tendencia general es considerar el monasterio de Santa María de la Real (situado en la Rioja) como el lugar en el que el filósofo se instruyó durante sus nueve años de formación, de modo que, tanto los autores que menciona y los que no, pero que parecen estar presentes en su obra, debería haberlos estudiado en este lugar. La realidad es que escasas dos veces el filósofo hace referencia a este sitio: cuando se retira a considerar la situación del esclavo que lo había agredido y cuando vuelve a la abadía al bajar de Randa:

Sin saber cómo actuar ante la dicotomía, se dirigió a una abadía que estaba cerca. Allí, con gran fervor, oró al Señor acerca de estas cosas durante tres días.

Después de estas cosas, Ramon ascendió a un monte que no quedaba muy lejos de su casa, para allí, tranquilo, contemplar a Dios. [...] Ramon dio gracias por ello al altísimo, bajó del monte y enseguida fue para la abadía. [...] Ramon compuso su libro mientras estuvo en la abadía [...].<sup>159</sup>

También se conoce, por su testamento, que Ramon legó varios libros a Santa María de la Real y que, después de su conversión, estuvo estrechamente ligado a la abadía hasta su muerte. Debido a esta cercanía es que varios investigadores han postulado la teoría acerca de que Llull encontró en La Real las fuentes cristianas que lo influenciaron; sin embargo, J. N. Hillgarth ha desechado esta teoría, en su estudio *La biblioteca de la Real: fuentes posibles de Llull*,<sup>160</sup> el autor realiza un exhaustivo rastreo de catálogos que van del año 1386 al 1502, en los que se encuentran escasos rastros de los referentes cristianos que Ramon Llull parece tener,<sup>161</sup> como son: san Agustín, Pseudo Dionisio, san Anselmo, Juan Escoto, Roger Bacon o los Victorinos.

---

<sup>159</sup> Llull, Ramon, *Vida coetánea*, op. cit., pp. 155, 157: “Perplexus igitur circa istud, ascendit ad abbatiam quandam, que propter erat, orans ibidem Dominum super hac re instantissime per tres dies.

Post hec, Raymundus ascendit in montem quondam, qui non longe distabat a domo sua, causa Deum ibidem tranquillius contemplandi. [...] De quo Raymundus immensas gracias redens Altísimo descendit de monte illo reversusque mox ad abbatiam supradictam [...]”.

<sup>160</sup> Cf. Hilgarth, J. N., *La biblioteca de la Real: fuentes posibles de Llull*, *Studia Lulliana*, vol. 7, núm. 01, 1963, pp. 5-18

<sup>161</sup> Hillgarth, *La biblioteca de la Real*, op. cit., pp. 12-13: “...de las obras teológicas existentes en La Real, o sea uso 100 volúmenes, cerca de la mitad del total de los fondos de 1386 encontramos lo siguiente: una pobre selección de Santos Padres. San Agustín no está representado por ninguna de sus obras mayores en forma completa, y lo mismo San Jerónimo [...]. No se halla San Anselmo, apenas nada de los Victorinos; la *Summa theologica* de Santo Tomás, pero ninguno de los otros grandes teólogos, Alberto el Magno, San Buenaventura, Scoto u Ockham. [...] podemos decir que apenas ninguno de los autores que han sido sugeridos como posibles fuentes de Llull están presentes en La Real en 1386, ciertamente, ninguna de las grandes obras latinas cuya influencia se ha supuesto”.



Similar a lo que pasa con los supuestos libros que Ramon escribió en árabe, es probable que algunas de las obras de los autores mencionados se hayan perdido, pero pensar que ninguna de éstas se conservó parece una consideración poco viable, de modo que esto sólo nos dice una cosa, que la abadía de La Real fue un espacio importante de espiritualidad para el filósofo, cosa muy distinta que haya sido el lugar en el que se acercó a las fuentes cristianas. Parto de esta premisa para intentar construir vías más estrechas entre el Doctor Iluminado y los autores cristianos, asunto que no deja de ser complicado, pues, como ya se sabe, Llull ocasionalmente usa citas directas en sus primeras obras. Esto podría indicarnos que en su etapa de formación tuvo acceso a pocas obras originales, cosa que cambia en su producción tardía, en la que ya menciona obras como la *Summa contra gentiles* de santo Tomás y *De Trinitate* de san Agustín.

A pesar de las dificultades a las que nos enfrentamos con respecto al lugar o lugares donde Ramon pudo tener acceso a las fuentes cristianas, su doctrina muestra un importante encuentro ideológico con la teología agustiniano-anselmiana, razón por la cual es necesario confirmar si existe un acercamiento real con los filósofos de esta corriente y Ramon Llull, ya sea de manera directa o indirecta, o si no son más que suposiciones. Las investigaciones actuales apuntan cada vez más a que los años de formación del filósofo corresponden al ámbito cultural de Mallorca (cuestión que ya trabajé en el apartado de los árabes), el monasterio de La Real, los conventos de san Francisco y, sobre todo, al ambiente científico de Montpellier. La Real, como ya mostré, queda descartada, pero el contacto con los franciscanos y la influencia científica de Montpellier son prometedores.

Que el filósofo estuvo más de una ocasión en Montpellier es algo que nos consta, pues el rey de Mallorca, Jaime II, se encontraba gobernando desde esa ciudad, y Ramon era muy cercano a él, como se puede leer en su *Vita Coetanea*, en la que refiere que incluso se le permitió fundar un monasterio para que los frailes pudieran aprender la lengua árabe y convertir a los infieles. El primer viaje que Llull realiza a Montpellier ocurre en 1275, regresará en 1283 para escribir su *Ars demonstrative* y la mayor parte de *Blanquerna*, en 1289 se encontrará en la ciudad por tercera vez y escribirá su *Ars inventive veritatis*, finalmente, de octubre de 1303 a febrero de 1304 vuelve y escribe su *Disputatio fidei*.

Cuando el rey de Mallorca oyó que Ramon había escrito libros excelentes, envió a buscarlo para que fuera a Montpellier, donde estaba entonces el rey. Y al llegar Ramon a este lugar, el rey ordenó que sus libros fueran examinados por un fraile de la Orden de los Menores [...]. En aquel tiempo Ramon también obtuvo un acuerdo, de parte del mencionado rey de Mallorca, para construir un monasterio en su reino, y fue dotado con posesiones suficientes como para que en él se internaran trece Frailes Menores [...].

[...] leyó en las aulas su comentario del *Arte general*. Al terminar de leer el comentario en París [...] regresó a Montpellier, en donde lo leyó nuevamente y escribió también un libro al que llamó *Arte de encontrar la verdad* [...]. Luego, se encontró con el rey de Mallorca y después de una entrevista con el rey, tomó a toda prisa un viaje a París, donde leyó públicamente su *Arte* y compuso varios libros más.<sup>162</sup>

Teniendo claro que Montpellier fue un lugar recurrente en el desarrollo de Llull, podemos suponer que tuvo contacto, directa o indirectamente, con algunos de los autores que se le atribuyen como influencia. Hillgarth, por ejemplo, postula que el filósofo pudo encontrarse con Arnau de Vilanova, defensor del ideal franciscano, asevera también que la influencia de esta ciudad es indiscutible en la filosofía natural luliana, de igual modo las escuelas de derecho, lógica, gramática y teología. Tanto la situación geográfica como la organización política de Montpellier la convirtieron en una de las ciudades más florecientes del medioevo, especialmente en el área de la medicina, en el contexto mallorquín aragonés la presencia de Jaime I dispone la consolidación de la universidad, posteriormente, con el reinado de Jaime II, a quien Ramon le era cercano, esta ciudad se convierte en el centro de la actividad luliana.

Tanto pensadores árabes como judíos estuvieron presentes en Montpellier de manera significativa, por lo que Ramon pudo acercarse a varias de sus ideologías. La ciudad era un centro cultural de primer orden que contaba con importantes escuelas de medicina y derecho, y, aunque no de igual relevancia, escuelas de arte y teología, de modo que se gestaba una floreciente tradición religiosa alentada principalmente por dominicos y franciscanos. Además de la influencia médica que Ramon pudo tener en Montpellier, no podemos decir nada más acerca de las fuentes del filósofo, pero hay un elemento presente tanto en esta ciudad como en Mallorca, las dos órdenes mendicantes con las que estuvo estrechamente relacionado, los

---

<sup>162</sup> Llull, *Vida coetánea*, *op. cit.*, pp. 159, 161, 183: “Post hec rex Maiorcarum, audito quod Raymundus iam fecisset quosdam libros bonos, mandavit pro ipso, quod veniret ad monte Pessulanum, ubi rex ipse tunc erat. Cumque venisset Raymundus illuc, fecit rex examinari per quendam fratrem de Ordine Minorum libros ipsius. [...] Sub eodem tempore impetravit etiam Raymundus, a predicto rege maioricarum, unum monasterium construi in regno suo et possessionibus dotari sufficientibus, ac in eodem tresdecim Fratres Minores insituti [...] Legit in aula sua commentum Artis generalis [...]. Perlectoque Parisius illo commento, acibidim viso modo scolarium, ad montem rediit Pesulanum, ubi de novo legit, et fecit etiam librum unum, vocans eundem Artis veritatem inventivam [...]. Deinde advenit ad regem Maioricarum, et habito invicem colloquio arripuit iter Parisius, ibique Artem suam publice legens libros quam plurimus compilavit”.

franciscanos y los dominicos. Aunque suele asociarse a Llull con los franciscanos, debemos tener en cuenta la personalidad libre del autor, por lo que no perteneció a ninguna de las órdenes de manera definitiva, aunque por el propio autor que estuvo en contacto con ambas y que tendría mayor afinidad con los franciscanos, pues habían recibido de mejor manera su obra:

Finalmente, al llegar el día de la santa fiesta de Pentecostés, se hizo llevar o conducir hasta la iglesia de los Frailes Predicadores [...] y oyó una voz que decía tales palabras: «en esta orden puedes salvarte». [...] Al volver a su cuarto, Ramon recordó que los Frailes Menores habían aceptado el Arte que Dios le había dado en el monte mucho más complacidos que los Predicadores. Por lo cual, esperando que los Frailes Menores promoviesen dicho Arte de manera más eficaz para honor de Nuestro Señor Jesucristo y utilidad de su Iglesia, pensó que debía abandonar a los Predicadores para entrar en la Orden de los Frailes Menores. [...] Y llamó al guardián de los Frailes Menores y le pidió vestir su hábito, cosa que el guardián le concedería en las cercanías de la muerte.<sup>163</sup>

Hacia finales del siglo XII y comienzos del siglo XIII, a causa de la crisis que sufría la Iglesia Católica, El Papa Inocencio III aprobó la Orden Franciscana y, paralelamente, en Castilla nace santo Domingo de Guzmán (1170-1221), quien vivirá en el mismo período de san Francisco. Este santo también considerará necesaria la creación de una nueva orden religiosa que combatiera las herejías de su tiempo y funda la Orden de los Predicadores, conocida como la Orden Dominicana, confirmada por el Papa Honorio III el 22 de diciembre de 1216, a través de la Bula *Religiosam Vital*. Ambas Órdenes, la franciscana y la dominicana, serán muy importantes en la restauración del catolicismo, no sólo en la

---

<sup>163</sup> Llull, *Vida coetánea*, op. cit., pp. 167, 169: “Denique adveniente die sancta festi Pentecostés fecit se protari seu duci ad Fratrum Predicatorum ecclesiam [...] audivitque de loco stelle vocem que sibi talia verbi dixit: «In ordine isto posset salvari». [...] Reversus, igitur, Raymundus in hospicium suum reduxit ad memoriam quod Fratres Minores Artem, quam sibi dominus dederat in monte, plus peracceptando dilexerant, quam Predicadores prefati. Quamobrem sperans, quod ipsi Fratres Minores efficacius Artem predictam ad honorem Domini Iesu Christi, et utilitatem sue Ecclesie promoverent, cogitavit quod ipse dimissis Predicatoribus intraret Ordinem Fratrum Minorum. Et misit pro gardiano Fratrum Minorum a quo pettit eorum habitum sibi dari, quem sibi gardianus daturum se concessit, quando ipse propinquior foret morti”.

evangelización del pueblo, también al interior de la Universidad.<sup>164</sup> Importantes teólogos y filósofos como Alejandro de Hales, san Buenaventura, Roger Bacon, Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockam sobresaldrán en la Orden Franciscana en torno a los siglos XIII y XIV y, en el mismo período, por parte de los dominicos, san Alberto Magno, santo Tomás de Aquino, Maestro Eckart y san Vicente Ferrer.

Franciscanos y Dominicos se instalaron en París; los primeros en los suburbios y los segundos en pleno centro de la ciudad un año antes. En la primera mitad del siglo XIII san Buenaventura tuvo la cátedra por parte de los Franciscanos en la Universidad de París, en la cual también estuvo Roger Bacon, aunque él se encontró más ligado a Oxford; a esta universidad arribará igualmente el dominico santo Tomás de Aquino, quien tendría cátedra paralela con san Buenaventura. Teniendo delante este panorama, es mucho más viable considerar que Franciscanos y Dominicos se convirtieron en la fuente principal de Ramon Llull con respecto a los autores cristianos.

Sabemos que ambas órdenes jugaron un papel importante en su vida y también nos consta, porque el mismo Llull lo cuenta, que Ramon de Peñafort fue una figura importante en sus años de conversión y educación, por lo que es más que probable que fuera éste quien le transmitiera al Doctor Iluminado la necesidad de convertir a los infieles, sobre todo a los árabes. El vínculo entre Llull y las dos Órdenes parece haber surgido simultáneamente, pues no sólo existía una relación cercana con Ramon de Peñafort, “el Hermano de la Orden de los Predicadores”,<sup>165</sup> sino que la figura de san Francisco fue pieza clave para que Ramon Llull

---

<sup>164</sup> Caiceo Escudero, Jaime, *Presencia Franciscana en las Universidades durante los Siglos XIII y XIV*, Ágora U.S.B., vol.16 n°.2, Medellín, 2016, p. 607: “La incursión propiamente a la universidad, por parte de los franciscanos, comenzó en Oxford, Inglaterra en 1224 (Merino, 1993, p. 25). Por la práctica de la pobreza y el cultivo de la ciencia se ganaron rápidamente la simpatía de los estudiantes y especialmente del Canciller de la universidad, Roberto Grosseteste; esta autoridad -quien después será Obispo de Lincoln- creó cursos públicos en el Convento de los Frailes Menores en 1228, transformándose en el centro de la Facultad de Teología de Oxford; un rol importante desempeñó el Provincial de Inglaterra, fray Ángel de Pisa (Merino, 1993, p. 26). Diez años después, los propios franciscanos eran los profesores, destacándose Adán de Marsch y Tomás de York, discípulos de Grosseteste. De esta forma, se inició un movimiento teológico-filosófico de importancia, pues las enseñanzas se basaban en tratados árabes y traducciones recientes de Aristóteles y obras neoplatónicas, no usadas anteriormente”.

<sup>165</sup> Llull, Ramon, *Vida coetánea*, op. cit., pp. 152: “Frater Raymundus de Ordine Predicatorum”.

se convenciera plenamente de abandonar la vida mundana y dedicarse a Dios.<sup>166</sup> Si bien es cierto que Ramon tuvo contacto con las órdenes ya mencionadas, su pensamiento es más afín a la doctrina de los Franciscanos, cuestión que se puede constatar cuando el filósofo menciona en su *Vita* que aquéllos recibieron de mejor manera su *Ars* y que, a pesar de pertenecer a la Orden de los Predicadores, su deseo era ser aceptado en la Orden de los Frailes Menores. Este deseo de Llull no tenía como fin inscribirse en una escuela de pensamiento en particular, ya se ha hecho énfasis en que Ramon amolda a su Arte las ideologías que le son más convenientes y no al contrario, por lo que hace de estas doctrinas una herramienta que valida su método apologético.

Más allá de buscar un apoyo teórico, lo que Ramon siempre pretendió fue descubrir la Verdad teniendo como base las otras prácticas de conversión y salvación, por lo que no se vio en la necesidad de citar sus fuentes, como si pasaba cuando la cuestión era refutar las ideologías de pensadores que no comulgaban con su Arte, o que se alejaban de la concepción cristiana que Llull consideraba la correcta. Este es el caso de las dos Órdenes mendicantes, mientras que los Franciscanos se mantenían muy cercanos al pensamiento del filósofo, los Dominicos, nos dice, no recibieron su *Ars* de la manera esperada. A pesar de esto, su acercamiento a las dos Órdenes le permitió acceder a las fuentes que, considero, tuvieron un mayor impacto en su método apologético.

Ahora bien, se ha dividido a los escolásticos en tres vertientes de acuerdo con su postura acerca del pensamiento aristotélico: la primera es conocida como *aristotelismo moderado*, a la que pertenecen autores como Alberto Magno y Tomás de Aquino, quien considera que es posible establecer compatibilidad entre el dogma cristiano y los textos aristotélicos. La segunda, conocida como *aristotelismo rígido*, en la que se pueden incluir a Siger de Brabante y a Boecio de Dacia, identifica a aquellos pensadores que pretendían ser fieles al corpus aristotélico, adjudicando mayor validez a la razón que a la verdad revelada. Y, finalmente, la vertiente agustiniana, referida a aquellos filósofos que, rechazando las obras aristotélicas, se fundamentan en los padres de la Iglesia, con mayor énfasis en los latinos, particularmente en san Agustín. A algunos representantes de esta postura se les ha identificado como *antiaverroístas*.

---

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 151: “[...] llegó la fiesta de San Francisco, en efecto, en esta fiesta, en presencia de Ramon había predicado un obispo de los Frailes Menores [...] así, Ramon, incitado por el ejemplo de San Francisco, enseguida vendió sus posesiones”.

Sin pertenecer a ninguna de estas corrientes, se pueden encontrar influencias y similitudes en la filosofía luliana que provienen de la vertiente agustiniana. En su búsqueda de nuevas vías que respondieran a las cuestiones primordiales de su época, Ramon propone una *scientia universalis* que pretende alejarse de la dialéctica aristotélica, abordando la problemática del conocimiento divino y lo referente a la disputa que se da entre la Filosofía y la Teología, por ello, nos dice Francisco Martínez Albarracín, “su filosofía es de inspiración claramente neoplatónica. Un neoplatonismo aviceniano y agustiniano donde están presentes, por ejemplo, Ricardo de san Víctor o san Buenaventura, pero también y muy significativamente los pensadores árabes”.<sup>167</sup> La primera parte de esta investigación me permite corroborar lo que dice Francisco Martínez, en efecto, los pensadores árabes tienen una importante participación en el pensamiento luliano, nos queda pendiente determinar si esto mismo pasa con todos los nombres cristianos que los investigadores ofrecen como fuentes de Ramon Llull.

Para comenzar a trazar las líneas conductoras entre Ramon Llull y sus posibles influencias cristianas, es necesario decir que su sistema parece estar construido sobre un realismo neoplatónico, en especial el retomado por la corriente agustiniano-anselmiana, que su metafísica refleja un claro ejemplarismo basado en la noción del simbolismo universal y que la mística termina de coronar su filosofía. Siguiendo estas características propias del *Ars*, es mucho más viable pensar en la influencia franciscana al interior del pensamiento luliano, por este motivo los investigadores han considerado que Ramon tiene dependencias directas y coincidencias con san Agustín, Anselmo, Buenaventura, Escoto Erígena, Roger Bacon, Ricardo de san Víctor y Boecio. Veremos hasta dónde estas afirmaciones son plausibles y si todos estos filósofos fueron conocidos por Ramon Llull.

Distinto al camino que he seguido con los árabes, en el que he trazado líneas geográficas para determinar si el filósofo pudo tener contacto con los pensadores que se atribuye conforman su pensamiento, en el caso de las fuentes cristianas hacer esto se ha tornado mucho más complicado, ya que, como se ha podido corroborar, el posible lugar en el que se pensaba que Llull había adquirido sus conocimientos, me refiero al monasterio de Santa María de la Real, ha quedado descartado. Por este motivo debo inclinarme, al menos en esta

---

<sup>167</sup> Martínez Albarracín, Francisco, *Ramón Llull, arte y mística. Imágenes, memoria y dignidades*, El azufre rojo III, 2016, p. 223

investigación, a suponer que su estrecha relación con los Franciscanos es la vía de acceso a sus referencias cristianas, cuestión que es bastante probable, ya que varios de los pensadores que se mencionan como sus influencias eran parte de la Orden de los Frailes Menores.

Una vez que he establecido la orden Franciscana como el posible espacio de encuentro entre Llull y sus referentes cristianos, aunque no del todo convencida de que sea la única fuente pero hasta ahora la más viable, resta establecer los puntos de encuentro que se le atribuyen a Ramon y a los pensadores que ya he mencionado, de modo que pueda determinar hasta qué punto el filósofo leyó directa o indirectamente a dichos autores y qué tanto influenciaron su pensamiento. Para poder establecer la relación entre Ramon Llull y los filósofos franciscanos que le servirán como influencia, es necesario decir que el Doctor Iluminado se ciñe al ideal de *credere pro intelligere* y que valida la tradición del *fides quaerens intellectum*, cuya clave recae en las razones necesarias, concepto fundamental en la filosofía luliana. Partiendo de esto, quedará más claro reconocer los referentes de algunos pensadores cristianos en los que se basa.

Sin detenerse a considerar quién lo dice, Ramon se acercará a los filósofos que mejor se amolden a su *Ars* apologética, motivo por el cual parece tener bastante cercanía con varios autores cristianos —pero rara vez los menciona—. Siguiendo estas coincidencias, bastantes escritos lulianos parecen mostrar dependencias, que pueden ser directas o indirectas, con Buenaventura (a través de san Bernardo) y san Agustín (teniendo como intermediario a san Anselmo), Escoto Erígena y Ricardo de san Víctor. A pesar de que Longpré y los hermanos Carrera y Artau consideran que Llull conoció el *De Trinitate* de Ricardo de san Víctor,<sup>168</sup> realmente no se puede hablar de una influencia importante en el desarrollo del sistema luliano. Aunado a esto, hay razones de peso para considerar que la cita por la que se teoriza que Llull pudo haber conocido al franciscano, perteneciente al *Liber mirandarum demonstrationum*, es un pasaje interpolado.<sup>169</sup> De igual modo que con Ricardo de san Víctor, no hay argumentos sólidos para sostener una dependencia ideológica de Llull hacia Bacon.

---

<sup>168</sup> A pesar de que los hermanos Carreras y Artau admiten que Ramon conoció la obra de Ricardo de san Víctor, no le dan un peso importante dentro del pensamiento luliano: “Es indudable que Llull conoció el tratado *De Trinitate* de Ricardo de san Víctor, pero no lo es menos que la impugnación de las doctrinas arábicas provoca la formación definitiva de las doctrinas de las dignidades [...]”. *Historia de la filosofía española, op cit*, p. 495. P. Platzeck, por su parte, desecha parcialmente esta teoría y sugiere a Boecio como una fuente viable. Cf. E. W. Platzeck, *La combinatoria luliana*, Rev. De filosofía 12 (1954), p. 586

<sup>169</sup> Cf. Mn. Galmés, *Obres XV*, Palma de Mallorca, 1930, p. 18

Ramon menciona el *De Trinitate* de san Agustín y algunas otras referencias del mismo, actualmente existe una importante inclinación por parte de varios eruditos a considerar que el sistema luliano retoma esencialmente la tradición agustiniana, aunque con ciertos desarrollos que no se encuentran presentes en la ideología del santo, cuestión con la que concuerdo, hemos visto ya las fuentes árabes y judías que permean una parte del pensamiento luliano. Ahora bien, con respecto a la influencia agustiniana, hay que preguntarse a través de qué intermediarios y cómo recibió Lull dicha tradición. Lo que podemos constatar, en principio, es que la idea de los nombres divinos y sus correlativos tiene bastante cercanía con lo expuesto por San Agustín: “Por eso le llamamos bueno, grande, sabio, feliz y veraz. Pero su grandeza se identifica con su sabiduría, con su poder, con su bondad, con su felicidad, con su veracidad”.<sup>170</sup>

San Agustín refirió los correlativos al misterio de la Santísima Trinidad, eso es seguro, también el hecho de que Ramon, al menos de manera indirecta, conoció al santo, ya que menciona su *De Trinitate*, aunque en una obra posterior, no perteneciente a sus años de formación. Por ello, asegurar que este autor fue su fuente principal es bastante ambiguo, pues la idea de los atributos divinos era una idea bastante común entre los escolásticos, en su estudio *Las dignidades lulianas*,<sup>171</sup> Eijo Garay ya da cuenta de esto, esta idea de los atributos, nos dice, encuentra sus raíces incluso en Aristóteles, pues discurre sobre si el ser supremo es *per se bonum* y la Bondad misma.

Algo muy similar ocurre con Tomás de Aquino, autor citado igualmente por Ramon Lull en sus obras *Excusatio Raymindi* y el *Liber de convenientia fidei et intellectus*, el santo menciona los siguientes atributos divinos en su *Summa Theologica*: Grandeza, Dignidad, Eternidad, Poder, Sabiduría, Bondad, Virtud, Amor, Largueza, Igualdad, Concordancia, Fin, Principio, Unidad, Belleza, Vida, Libro de la Vida y Suavidad,<sup>172</sup> la mayoría coinciden con los ofrecidos por Lull, esto evidencia una cosa, que no es un tema original de ninguno de los filósofos mencionados, más bien, era una sistematización bastante trabajada por los Padres de la Iglesia. Es importante mencionar el tema de las *Dignitates* lulianas porque existe una tendencia significativa que considera que Ramon se basó en las *Hadras* de Ibn Arabi, pero existe una mayor coincidencia entre los atributos lulianos y los expuestos por sus congéneres

---

<sup>170</sup> San Agustín, *Obras de San Agustín. Tratado sobre la Santísima Trinidad*, Madrid, BAC, 1956, p. 50

<sup>171</sup> Cf. Eijo Garay, Leopoldo, *Las dignidades lulianas*, Studia lulliana, Vol. 18, N°. 52-54, 1974, 25-46 pp.

<sup>172</sup> Cf. Tomas de Aquino, *Suma Teológica. Parte I: La naturaleza divina*, Madrid, BAC, 2001, pp. 101-199



cristianos. Suele pensarse que el vínculo entre Agustín de Hipona y Ramon Llull es san Anselmo, sobre todo porque los tres se sitúan en el ámbito de aquellos que aceptan el principio *ordo et connexio idearum est ordo et connexio rerum*. En el caso de san Anselmo, la mayoría de los investigadores encuentran una indiscutible presencia del santo en Llull, nombres como el padre Platzak, Millàs Vallicrosa, Lohr, Cruz Hernández, incluso Urvoy,<sup>173</sup> por decir algunos, concuerdan con esta teoría. La dificultad radica, una vez más, en que no hay evidencias textuales de esta dependencia, tampoco referencias indirectas, en el caso de san Agustín, menciona al menos una obra suya, *De Trinitate*, cuestión que no ocurre con san Anselmo, de quien sólo da el nombre junto con Ricardo de san Víctor.<sup>174</sup>

A pesar de que no se puede establecer una conexión directa, las similitudes entre Ramon Llull y san Anselmo son bastante contundentes, uno de los tópicos fundamentales en el Doctor Iluminado, las razones necesarias, es una expresión bastante frecuente y tiene un sentido casi idéntico al que le da Llull.<sup>175</sup> Así mismo, el ejemplarismo y la noción de las *Dignitates* también es un tema común entre los autores, ambos temas presentes en san Agustín, de hecho, de san Anselmo sí podemos decir que existe una dependencia absoluta del *De Trinitate*, pues su ejemplarismo es el agustiniano.<sup>176</sup>

---

<sup>173</sup> Herrera, R. H., *Anselm's elusive presence in the art of Ramon Llull*, Sophia, vol. 37 n°. 2, September-October, 1998, pp. 111-112: "Joseph Bonner, the editor of Llull's *Selected Works* in both Catalan and English, has cited Probst with approval in placing Llull together with Augustine and Anselm [...]. Bonner is one of the latest additions to a long procession of likeminded scholars. Previously, the Carreras Artau pointed to Llull's use of necessary reasons; Jordi Rubio to the Anselmian character of Llull's *Book of Demonstrations* and to his use of the 'credo ut intelligam'. Moreover, he suggests that Llull's exemplarist theology is derived from Augustine and Anselm, fingering the Anselmian origin of the key notion of the Divine Dignities. Father Platzak, probably the most insightful Llull scholar of the century, links him to Augustine and Anselm, crediting Llull with providing an Augustinian interpretation of Plotinus' intelligible sphere. Johnston points to the Anselmian derivation of Llull's conception of faith and reason, Millàs Vallicrosa to the dependence of arguments presented in the *Liber Predicationis contra Judeos* on the *Proslogion* s, Lohr to the dependence of Magnitudo [a Divine Dignity] on 'id qui maius cogitari nequit', and Sala-Molins to their remarkable similarity in method. Dominique Urvoy, who, together with Miguel Cruz Hermídez, contends that Llull's thought is rooted in Islamic thought, nevertheless states that 'if it is necessary to invoke a scholastic authority to understand his thought, it would certainly be St. Anselm'".

<sup>174</sup> Llull, Ramon, *Liber mirandarum demonstrationum*, Lib. I, cap. XXIV, ed. Salzinger, tom. II, Moguntiae, 1722, fol. 7, col. 1: "Anselmus et Ricardus a Sancto Victore et multi alii Sancti significant in suis sermonibus, quod intellectus habeat possibilitatem intelligendi artículos".

<sup>175</sup> San Anselmo, *De fide trinitatis*, tom. II, pág. 710: "[...] si quis legere dignabitur duo parva opuscula mea, Monologium, scilicet, et Proslogion, quae ad hoc maxime facta sunt, ut quod fide tenemos de divina natura et de ejus personis, praeter Incarnationem, necessariis rationibus sine Scripturae auctoritate probari possit; si inquam aliquis ea legere voluerit, puto quia et ibi de hoc inveniet quod nec improbare poterit, nec contemnere volet".

<sup>176</sup> Cf. Galván Casas, José María, *Introducción a la doctrina pneumatológica de San Anselmo de Cantenburi*, Pamplona, 1986, 85 p.

En su *Proslogion* Anselmo asegura que Dios es el supremo bien, el que crea todo de la nada, *ex nihilo*, y a su vez, es poseedor de ciertos Atributos divinos que lo hacen perfecto,<sup>177</sup> para él, como para Llull, existe una relación complementaria entre razón y fe,<sup>178</sup> y también busca por medio de las razones necesarias convertir a sus oponentes, idea que otros pensadores medievales, como Ricardo de san Víctor, compartían. R. A. Herrera.<sup>179</sup> Siguiendo el mismo argumento acerca de la influencia anselmiana, afirma que, si es necesario invocar una autoridad escolástica, ésta tendría que ser la de san Anselmo de Canterbury, es decir, no se puede negar el gran parecido entre este autor y Ramon Llull.

Ahora bien, es cierto que las coincidencias entre Llull y san Anselmo son suficientemente sólidas para tomarlas como ciertas, pero también debemos estar conscientes de que estas similitudes comparten una herencia en común. Además de esto, ambos autores respondieron a exigencias similares desde un mismo credo religioso, lo que respondería a las semejanzas que existen entre los autores; así mismo, al hacer un análisis mucho más exhaustivo, nos daremos cuenta de que hay diferencias importantes para no considerar a san Anselmo como el único pensador del que depende la ideología luliana.

Acerca de la influencia anselmiana en la filosofía de Ramon Llull no puedo argumentar nada más, las similitudes son bastante evidentes pero, hasta ahora, no se puede detallar de manera convincente una dependencia estricta de Llull hacia san Anselmo, por lo que únicamente puedo vincular al Doctor Iluminado con el santo a través de la escuela franciscana, que estaba muy interesada en la metafísica y la teodicea de este filósofo, como dice Probst.<sup>180</sup> Con respecto a Juan Escoto Erígena quizá podamos encontrar un argumento un tanto más sólido como influencia de la filosofía de Ramon, junto con él debemos mencionar a otro teólogo que aparece en la lista de referencias lulianas, Pseudo Dionisio

---

<sup>177</sup> Anselmo. P. c.9 (I, p.108, 11-13). “Es porque eres tan bueno que no se puede pensar que eres mejor, y puedes actuar con tanto poder que no se puede pensar que eres más poderoso”.

<sup>178</sup> Herrera, *Anselm's elusive presence in the art of Ramon Llull, op. cit.*, p. 113: “These pointers to grace show that in both Anselm and Llull there are no fixed boundaries between reason and faith, that faith is afforded a certain priority. Llull would agree that it would be presumptuous to ground faith on reason if reason is understood as an antiseptically secular enterprise. Because of this both Anselm and Llull insist on the primacy of the practical over the theoretical. The most important function of reason consists in distinguishing between good and evil, right and wrong”.

<sup>179</sup> Cf. *Anselm's elusive presence in the art of Ramon Llull, op. cit.*

<sup>180</sup> Garcías Palou, S., *San Anselmo de Canterbury y el beato Ramon Llull*, Studia Lulliana, 1957, p. 87: “On peut dire qu'il n'y a rien d'étonnant a ce que Lulle ait pu s'inspirer plus au moins de Sant Anselme, puisque ce Docteur voit ses traités de métaphisique et de théodicée adoptés avec enthousiasme par l'école franciscaine, a laquelle appartient Raymond, quoique simple tertiaire”.

Areopagita, pues, si es cierto que hay alguna influencia de este último, tendría que ser a través de Erígena o san Buenaventura, importante teólogo franciscano. Enfocándonos primero en Juan Escoto, el filósofo tradujo los escritos del Pseudo Dionisio<sup>181</sup> por pedido de Carlos el Calvo, traducción que entregó al monarca alrededor del año 858 y que tuvo gran difusión e influencia en la escolástica temprana, incluso en la escolástica del siglo XIII, a pesar de que es un escrito de difícil comprensión debido a los giros y palabras griegas que conserva. Es posible que Llull tuviera contacto con esta traducción latina del Corpus Dionisiaco durante su primer viaje a París, entre los años 1287-1289, ya que la obra de Pseudo Dionisio ejerció gran influencia en toda la teología y mística medieval de Oriente y Occidente.

Las similitudes que se han encontrado entre Pseudo Dionisio y Llull corresponden a dos cuestiones: la influencia de *Los nombres de Dios* del Areopagita en la obra luliana de los *Cent noms de Déu*<sup>182</sup> y la primacía de la bondad de Dios. Con respecto a los Nombres, en el primer apartado de este capítulo ya he abordado la aparente cercanía con la tradición islámica de los *99 nombres de Dios*, en ese análisis ofrecí una tabla<sup>183</sup> que se puede encontrar en los anexos de esta investigación donde realizo un análisis comparativo entre los nombres que Ramón da a Dios y los nombres de tradición islámica con los que coincide su lista, el resultado mostró que en realidad había muy pocas coincidencias, por lo que la influencia debía provenir de otro ámbito.

Teniendo esto en cuenta, hay que decir que la devoción a los nombres de Dios es muy frecuente entre ciertos grupos del islam, pero también en el cristianismo. La orden franciscana, por ejemplo, era profundamente devota del nombre de Jesús. En este sentido, debemos buscar las referencias lulianas de los Nombres en autores cristianos y uno de los más mencionado por los investigadores es justamente Pseudo Dionisio, haciendo una comparativa entre la obra dionisiaca y la luliana, encontramos que sí hay una similitud importante.<sup>184</sup> Aunque el mismo Pseudo Dionisio menciona que estos nombres que se le dan

---

<sup>181</sup> Cf. Narvaja, José Luis, *Algunas notas acerca de la traducción latina de Juan Escoto Eriúgena de las obras de Pseudo-Dionisio Areopagita a partir de la noción de luz*, Ferré, Buenos Aires, 2005, 178 p.

<sup>182</sup> *Los cien nombres de Dios* es una obra que presenta cien poemas de alabanza fundados en los cien atributos de Dios.

<sup>183</sup> En el apartado de Anexos se puede encontrar esta tabla señalada con el número II, titulada 'Lista de los nombres de Dios'.

<sup>184</sup> Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas. Los nombres de Dios*, BAC, Madrid, 2007, pp. 7-8, 11: "Es verdad que Él es la causa, el principio, ser y vida de todo, y no sólo llamada y resurgimiento de las cosas que se han apartado de Él [...] iluminación de los que son iluminados, y perfección de los perfectos, divinización de los divinizados, sencillez de los sencillos, unidad de los unidos, primer principio, supraesencialmente

al Creador han sido propuestos ya por los Padres de la Iglesia, de hecho, en la propia Biblia podemos encontrar estos atributos.<sup>185</sup> Otra prueba que se ofrece acerca del conocimiento que Ramon Llull pudo tener sobre las ideas de Pseudo Dionisio es la primacía otorgada por el Doctor Iluminado a la bondad, ya que san Agustín sitúa en primer lugar la grandeza de Dios. La influencia de la bondad bien puede remontarse a Platón y su idea del Bien, y en este caso, dice Platzeck, los intermediarios deberían ser Pseudo Dionisio Areopagita y Juan Escoto Erígena.<sup>186</sup>

En su *Libro de los correlativos*, Llull nos dice lo siguiente acerca de la Bondad: “Primera distinción, de los principios primitivos, verdaderos y necesarios, Esta distinción se divide en los nueve principios ya mencionados. Y comenzamos así, con la Bondad: La Bondad es primitiva, verdadera y necesaria. Por la Bondad todas las cosas son buenas, son de este modo; y sin ella todas serían malas”,<sup>187</sup> mientras que en el *Blanquerna* dice, “¡Bondad divina!, tú, que eres infinitamente grande en eternidad, tú eres soberano bien, de donde nace todo otro bien; y de tu gran bien viene todo el bien grande y pequeño que haya [...] y, así, en todo cuanto eres bien en grandeza y eternidad, te adoro, te invoco y te amo [...]”.<sup>188</sup>

Para el filósofo, el primero de los atributos divinos es la Bondad,<sup>189</sup> principio de todo lo creado, este concepto se repetirá constantemente en su obra y hará referencia, en el mismo

---

superior a todo principio, Bondad dispensadora del misterio en la medida de lo posible; en una palabra, vida de los vivientes, esencia de los seres, principio y causa de toda la vida y todo ser, por su bondad productora y conservadora que hace que los seres existan. En efecto, a la divina esencia suprema, que sin duda es la sustancia suprema de la bondad suprema, no es posible que la tributen homenaje ni como palabra o fuerza, ni como inteligencia o vida o ser ninguno de cuantos son amantes de la Verdad que está por encima de toda la verdad, sino como muy por encima de todo estado, movimiento, vida, imaginación, opinión, nombre, palabra, pensamiento, inteligencia, ser estado, principio, unión, fin, eternidad, de todo cuanto es ser”.

<sup>185</sup> *Ibidem*, pp. 69,71,74: “Así llaman las Escrituras «Invisible» a la Luz brillantísima (Col 1, 15; 1 Tim 1, 17; 6, 16; Heb 11, 27; cf. DN I, 2), y al que es digno de grandes alabanzas y de muchos nombres lo llaman «Inefable y Sin nombre» (Gén 32, 29; Éx 3, 13; Jue 13,17; Flp 2,9; cf. DN I, 6) y al que está presente en todo y que se puede encontrar en todo «Inaccesible e Insondable» (Rom 11, 33). [...] las Escrituras dicen que «Él sabe todas las cosas» (Jn 21, 17) y que nada escapa al conocimiento divino. Las Sagradas Escrituras celebran a Dios como «Lógos» (Verbo), y no sólo porque proviene de razón, inteligencia y sabiduría, sino porque en Él preexisten las causas de todas las cosas, como dicen las Escrituras, hasta el fin de todas (Heb 4,12; Sab 7,24; 8,1), y antes que esto, ciertamente, porque el Verbo divino se esparce sobre toda simplicidad y está libre de todo por estar supraesencialmente por encima de todo”.

<sup>186</sup> Cf. Platzeck, Erardo W., *La combinatoria luliana. Un nuevo ensayo de exposición e interpretación de la misma a la luz de la filosofía general europea*, Rev. Filos., t. XII, 1953, pp. 575-609

<sup>187</sup> Llull, Ramon, *Libro de los correlativos*, Madrid, Trotta, 2008, p. 66

<sup>188</sup> Llull, Ramon, *Obras literarias. Félix*, Madrid, BAC, 1948, p. 529

<sup>189</sup> Platzeck, Erardo W., *La combinatoria luliana, op. cit.*, pp. 18-19: “...las dignidades lulianas se remontan a Platón y representan el despliegue de la idea del Bien. Entre las divisiones platónicas de los conceptos encontramos las siguientes dignidades lulianas: bonitas-bonum, potestas o dominatio, sapientia en el sentido de

sentido, al Bien. De igual modo, para Pseudo Dionisio Areopagita, el primero de los nombres de Dios es la Bondad o el Bien, ya que todos los nombres que se le otorguen al Creador corresponden a un don propio de la Bondad divina. En este sentido, todos los seres deben su ser a la Bondad/Bien. Sin duda, esta concepción debió encontrarla el Pseudo Dionisio en la tradición platónica, pero atravesada por el contenido de las Sagradas Escrituras, así, la Bondad se transforma en trascendente y penetra todo ser, convirtiéndose en su medida: “Y se puede ver la Bondad divina, que con justicia salvadora reparte su infinitud de modo admirable entre las cosas limitadas. Y si también es distinción divina la proyección propia de la Bondad divina de la Unidad divina que aumenta y se multiplica a sí misma en la bondad de forma eminentemente una. Y para delimitar clara y ordenadamente todo de antemano tenemos que decir que existe una distinción divina, como ya se ha dicho, que son las irradiaciones debidas a la Bondad de la Deidad”.<sup>190</sup>

Si damos por cierta la influencia de Pseudo Dionisio sobre Llull, tendríamos que aceptar, de igual manera, que su mediador es Juan Escoto Erígena, al menos eso nos dicen la mayoría de los investigadores, pero, una vez más, nos topamos con un callejón sin salida en el que no se puede tener certeza acerca de si Ramon lo leyó directamente o de manera indirecta. Jordi Gayà, por ejemplo, postula que el intermediario entre estos dos filósofos puede ser Honorio de Autun con su *Clavis Physicae*,<sup>191</sup> sea cierto o no, no se tienen las suficientes evidencias para asegurar que esto haya sido así. Con ello no quiero decir que las similitudes sean nulas, sobre todo si tenemos en cuenta que Erígena es el posible enlace entre Ramon Llull y Pseudo Dionisio, por lo que el sistema correlativo trinitario, el uso de la Bondad, los nombres de Dios y la teoría elemental del Doctor Iluminado también pueden estar influenciados por la filosofía de Erígena que, a su vez, conoce las fuentes patrísticas y a san Agustín.

Acercándome al pensamiento de Erígena, encuentro varias similitudes con la filosofía luliana: en su *Periphyseon*, cercano al pensamiento de Pseudo Dionisio Areopagita y san Agustín, el concepto de *ars* abarca la idea de Dios y su creación, en donde la cosa se traduce en sustancia, por lo que se puede hacer una equiparación con las razones, esto es, que el *ars*

---

bonum animae, voluntas en el sentido de appetitus agendi, virtus, veritas-verum, gloria; tal vez la magnitud está, además, mediatamente incluida en el concepto de la eudaimonia”.

<sup>190</sup> Pseudo Dionisio Areopagita, *Los nombres de Dios*, op. cit., pp. 5, 15, 24.

<sup>191</sup> Cf. Gayà Estelrich, Jordi, *Honori d'Autun i Ramon Llull*, Estudis baleàrics, n° 29-30, 1988, 19-24 pp.

comprende las ideas de las cosas.<sup>192</sup> El hallazgo de este arte de Dios se realiza únicamente mediante la inteligencia que transita una serie de grados, en un primer momento, estos grados corresponden a un descenso de Dios que le permite conocerse a sí mismo a través de lo que ha creado.<sup>193</sup> Posteriormente, si el ser humano quiere comprender la naturaleza y al Creador, entonces su inteligencia debe estar fundamentada en el *ars*, acción que le permite ascender<sup>194</sup> hacia el misterio de la Santísima Trinidad.<sup>195</sup> En este sentido, será la automanifestación de Dios donde el hombre pueda encontrar indicios del conocimiento de su Creador. Para Erígena, dicha manifestación, que se traduce en acción, se centra en dos hechos primordiales: la creación y la Encarnación. El conocimiento de Dios, entonces, se manifiesta en la creación de todas las cosas,<sup>196</sup> así, como Creador, conoce y crea las causas primordiales al mismo tiempo.<sup>197</sup>

---

<sup>192</sup> Juan Escoto Eriúgena, *División de la Naturaleza*, 443 B, p. 47: “El primero parece ser aquel, al que induce la razón, de afirmar verdadera y razonablemente que todo cuanto es cae bajo la percepción del sentido corporal o de la inteligencia es. Pero lo que por la excelencia de su naturaleza escapa no sólo a todo sentido, sino también a todo intelecto y razón, justamente se opina que no es; y se señala rectamente sólo de Dios y de las razones y esencias de todas las cosas por Él creadas. Y esto no sin fundamento, ya que, como dice Dionisio Areopagita, sólo quien verdaderamente es, el mismo es propiamente esencia de todas las cosas”.

<sup>193</sup> *Ibid*, 444 A: “El segundo modo de ser y no ser se resuelve en los órdenes y diferencias de las naturalezas creadas que, a partir del poder intelectual excelsísimo y construido muy cercano a Dios, desciende hasta el límite de la creatura intelectual e irracional; esto es, y para expresarnos llanamente, desde el más sublime ángel hasta la parte más extrema del alma racional e irracional (me refiero a la vida nutritiva y aumentativa, que es la última parte del alma general, ya que nutre y aumenta el cuerpo)”.

<sup>194</sup> *Ibidem*, 449 B, P. 55: “[...] la teofanía no proviene de otro, sino de Dios; y surge por condescendencia de la Palabra divina, esto es, del unigénito Hijo que es Sabiduría del Padre, como en un movimiento descendente hacia la naturaleza humana por Él creada y purificada, y una exaltación hacia arriba de la naturaleza humana por el amor divino hasta la misma Palabra. Así pues, desde Dios y por la gracia las teofanías se producen en la naturaleza angélica y la humana, iluminada, purificada, perfeccionada, por el descenso de la divina sabiduría y el ascenso de la inteligencia humana y angélica”.

<sup>195</sup> *Ibidem*, 445 C, 455C, pp. 50, 64-65: “El quinto modo tiene aplicación únicamente a la naturaleza humana. Ésta abandonó, pecando, la dignidad de imagen divina en la que había sido substanciada; mercedamente perdió su ser, y en consecuencia se dice que no es. Pero cuando, restaurada por la gracia del Unigénito Hijo de Dios, es conducida de nuevo al prístino estado de la substancia en la que fue creada según la imagen de Dios, comienza a ser y empieza a vivir en aquel que fue creado según la imagen de Dios”. 445 C, 50 [...] En consecuencia, la Causa de todo y la Naturaleza creadora es, conoce y vive; fundándose en ello quienes nos transmitieron que en la Esencia es necesario ver al Padre, en la Sabiduría al Hijo, y en la Vida al Espíritu Santo”.

<sup>196</sup> *Ibidem*, 517 B, p. 150: “No creo que exista alguna otra cosa aparte de Él, o fuera de Él: en Él son todas las cosas y fuera de Él nada existe”.

<sup>197</sup> *Ibidem*, 518 A, p. 151: “Dios no admite números en sí mismo porque es el único no numerable, y número sin número, y la Causa de todos los números, superior a todo número. En consecuencia, cuando oímos que Dios ha hecho todas las cosas, no debemos entender otra cosa sino que Dios está en todas las cosas, esto es, que Él subsiste como esencia de todas las cosas. En efecto, ninguna de las cosas que son, por sí misma, es verdaderamente, y cuanto se entiende verdaderamente en Él recibe una participación de Él mismo, el Único que verdaderamente es, Él solo y por sí mismo”.

Es cierto que las nociones fundamentales del *Ars luliana* las encontramos en el *Periphyseon*, obra que, a su vez, está fuertemente influenciada por las doctrinas de Pseudo Dionisio y Gregorio de Nisa, en este sentido, podemos sostener que Ramon sí tuvo cierto conocimiento acerca de la filosofía dionisiaca, al menos de manera indirecta. Sin embargo, aun cuando aceptamos una cierta influencia de Erígena y el Areopagita, no se puede afirmar que la ideología luliana dependa completamente de estos dos autores, ya que, al interior de su filosofía, Ramon Llull conceptualiza su Arte de manera distinta. La distinción más clara entre el Doctor Iluminado y sus dos posibles influencias es que el primero no plantea su mística en términos de teología negativa, como sí lo hacen el Areopagita y Erígena.

La diferencia fundamental entre nuestros dos pensadores y Ramon Llull es que este último atiende a una teología en la que las demostraciones de Dios se realizan a través de la vía afirmativa (catafática) o natural,<sup>198</sup> mientras que Pseudo Dionisio (y también Erígena) habla de Dios desde la teología negativa, que parte de la tesis de que Dios es incognoscible para la razón humana, pues no se puede deducir mediante demostraciones racionales la existencia de Dios. En tal sentido, es un Creador que no se ve ni se muestra, por lo que tampoco se puede razonar a través de sus Causas en el mundo. El acercamiento del Areopagita consiste entonces en lo siguiente: se debe negar todo concepto que haya sido usado por la teología afirmativa, como: Bien, Vida, Ser, Sabiduría, Poder, Eterno y demás términos que se le han atribuido a Dios.

El *Ars luliana* está fundamentada sobre los Atributos Divinos y el conocimiento de Dios a través de su creación, además, para el filósofo el hombre usa su razonamiento como herramienta en la vía del conocimiento y entendimiento de su Creador, contrario a lo que la teología negativa de Pseudo Dionisio plantea, en la cual esto no es posible: no se puede comparar a Dios con algún ente mundano y deducir mediante la razón la trascendencia de todo ser, del mismo modo, no se puede describir al Creador como la Causa de todo mediante la inferencia de los seres inferiores. “Y si alguno al ver a Dios comprende lo que ve, no es a Dios mismo a quien ha visto sino alguna de las cosas cognoscibles por Él”.<sup>199</sup>

---

<sup>198</sup> Una doctrina acerca de Dios que se deduce a partir de la experiencia natural mediante la razón natural, esto es, que su contenido principal son las pruebas de la existencia de Dios y los atributos que se derivan de conocer el mundo creado.

<sup>199</sup> Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas. Cartas varias, op. cit.*, pp. 255

Mientras que la teología afirmativa y natural de Llull apunta al conocimiento de Dios mediante la razón —ya que existe un ascenso y un descenso del entendimiento desde el orden de la creación hasta llegar a lo más perfecto, inmutable e inteligible que es Dios—, para Erígena “primero de un modo catafático, esto es, afirmativo, lo predicamos todo, sea nominalmente, sea verbalmente, pero no propiamente; después, que todo lo que de modo catafático se predica de Él, neguemos que sea Él, según un modo apofático, esto es, por negación”.<sup>200</sup> Siguiendo estos ejemplos en las obras de Pseudo Dionisio y Erígena, en contraste con la teología de Ramon, no podemos admitir que Escoto sea la fuente directa del *Ars lulliana*, como sostiene Frances A. Yates,<sup>201</sup> pero, lo que sí se puede decir, es que existen similitudes lo suficientemente claras como para aceptar que hay una cierta dependencia.

El último autor al que haré referencia en esta investigación es san Buenaventura, ya que, de igual modo que san Anselmo, es uno de los filósofos cristianos que más se mencionan cuando se abordan las fuentes lullianas. Así mismo, me es pertinente su estudio para comprender la dependencia que suele atribuírsele a Ramon Llull con respecto a Alejandro de Hales, maestro del Doctor Seráfico,<sup>202</sup> como sucede también con los Victorinos, en el caso de estos últimos sabemos que existe una importante influencia por parte de Juan Escoto Erígena, aunque, como ya hemos aclarado, no podemos decir lo mismo de Ricardo de san Víctor y el Doctor Iluminado.

Volviendo a Alejandro de Hales, no es de sorprendernos que se le considere referencia del pensamiento lulliano, ya que se encuentra estrechamente vinculado al doctor Seráfico; ahora bien, si damos por cierta esta afirmación, considero que es lógico pensar que esta influencia se diera de manera indirecta, es decir, a través de san Buenaventura. A continuación ofreceré algunos datos importantes de su vida: el Doctor Seráfico nace en 1221 en Bagnorea, situada en Italia central, y a muy temprana edad se hizo cercano a la figura de san Francisco de Asís, convirtiéndose así en el segundo fundador de su Orden, desde muy joven estuvo vinculado a París, donde realizaría sus estudios universitarios y es probable que en 1240 haya obtenido su licenciatura en Artes, posteriormente, decidirá entrar a la Orden de los Frailes Menores, en la que Alejandro de Hales se convertirá en su maestro.

---

<sup>200</sup> Juan Escoto Eriúgena, *División de la Naturaleza*, 522 B, p. 157

<sup>201</sup> Cf. Yates, Frances A., *Ramón Llull y Johannes Scotus Eriúgena*, *Studia lulliana*, vol. 6, n° 16-17, 1962, 71-82 pp.

<sup>202</sup> San Buenaventura.



Como ya he mencionado, en la primera mitad del siglo XIII san Buenaventura obtuvo la cátedra por parte de los Franciscanos en la Universidad de París, algunos investigadores consideran que a partir de 1256 y otros que se le otorgó hasta 1257, cuando las controversias entre la Universidad y las Órdenes Mendicantes llegaron a su fin. Cualquiera que sea la fecha más acertada, lo que me interesa destacar es la importancia que tuvo el Doctor Seráfico en la Universidad de París, un lugar que será de suma importancia en el marco de la campaña apologética de Ramon Llull, incluso ambos filósofos comparten su lucha contra el averroísmo latino.<sup>203</sup> Entonces, a diferencia de san Anselmo, se puede establecer una relación más estrecha entre el Doctor Iluminado y el Seráfico, no sólo por la cercanía entre las fechas, también por el hecho de tener un espacio en común, la Universidad de París.

Sabemos que Ramon Llull viajó cuatro veces a París y que incluso en la primera estancia, que se produjo entre 1288 y 1289, escribió su *Félix*. Entre 1297-1299 y 1304-1306 se producen otras dos visitas en las que escribirá arduamente contra el averroísmo, al primer periodo pertenece su *Árbol de filosofía de amor*, obra que mantiene un corte místico. La última visita se sitúa entre 1309 y 1311, tiempo en el que finalmente dictará su *Vida coetánea* a un fraile discípulo suyo. Sin duda, la Universidad de París será el lugar en el que centrará la mayor parte de su actividad y producción apologética, ya que la capital francesa se erigía también como la capital del pensamiento cristiano y, debido a sus viajes y estancias en la Universidad, podemos medianamente sostener la posibilidad de que Llull haya conocido la obra de san Buenaventura, algunos investigadores sostienen que fue a través de san Bernardo,<sup>204</sup> pero no se tienen datos suficientes para inclinarme hacia esta teoría, ya que Llull no menciona a ninguno de estos autores.

---

<sup>203</sup> San Buenaventura, *Obras de San Buenaventura*, Tomo I, Madrid, BAC, 1945, pp. 23-24: “El año 1273 marca la última estancia del santo en esta ciudad [...] Mucho había trabajado el santo Doctor para conjurar el peligro de las ideas averroístas; pero, a pesar de sus esfuerzos, veía que la crisis doctrinal se agudizaba por momentos en la Universidad de París bajo la influencia de Siger de Brabante. En vista de la gravedad de las circunstancias, según el testimonio del mismo San Buenaventura, intervino la Santa Sede en 1273, cohibiendo estas corrientes de ideas por medio de sanciones. El santo Doctor estimulado por el ejemplo de la Iglesia y guiado por su ardiente celo por la pureza de la fe e integridad de la tradición doctrinal cristiana, decidió intervenir nuevamente en esta lucha con sus *Collationes in Hexaëmeron*. Estas famosas conferencias, a las que acudió todo el París intelectual, duraron desde el 9 de abril hasta el 28 de mayo de 1273 y constituyen el último monumento doctrinal del genio bonaventuriano”.

<sup>204</sup> Bernardo de Claraval, monje y abad cisterciense francés del siglo XII, fue uno de los principales defensores de la orden del Temple y escribió como alabanza un pequeño tratado titulado *Libro sobre las glorias de la nueva milicia*, escrito alrededor de 1136. Esta obra, que versa sobre los caballeros templarios, supuso el impulso definitivo de los caballeros como protectores de la cristiandad, sobre todo, en los caminos de peregrinación.

Debido a que el Doctor Iluminado no menciona a san Buenaventura, sólo podemos suponer una conexión rigiéndonos por el marco franciscano, pues el Seráfico, que además de París estuvo en Montpellier, tuvo una gran influencia de san Agustín y su ejemplarismo. Por tal motivo, san Buenaventura adoptará y transformará el pensamiento agustiniano, así como conocerá de cerca los tratados aristotélicos y la filosofía árabe, por lo que su obra puede considerarse una gran síntesis, de igual modo que la de Ramon Llull. Otros puntos de encuentro entre nuestro filósofo y el Doctor Seráfico son los siguientes: la concepción de la vida como una ascensión hacia el Creador ejecutada en varios escalones y la necesidad de una vida espiritual íntegra y plena que comienza en el mundo y culmina en la unión con Dios y la necesaria relación entre la filosofía y la teología, “esto es, la convicción profunda de que por encima de la ciencia ‘adquirida’ trabajosamente hay la ‘sabiduría’, nutrida con la luz perenne de la ciencia infusa”.<sup>205</sup>

La obra de la que me valgo para ofrecer una sencilla comparativa entre san Buenaventura y Ramon Llull es *El itinerario de la mente a Dios*, libro que se erige como la parte medular del pensamiento seráfico y que se divide en un prólogo y siete capítulos en los que el Doctor Seráfico expondrá con claridad la ascensión hacia el Creador. Desde el primer momento Buenaventura nos recuerda a la revelación luliana: “[...] aconteció que a los treinta y tres años después de la muerte del glorioso Patriarca, cerca de su festividad, me retiré, por divino impulso, al monte Alverna como a lugar de quietud, con ansias de buscar la paz del alma. Y estando allí, a tiempo que disponía en mi interior ciertas elevaciones espirituales a Dios, vínome a la memoria, entre otras cosas, aquella maravilla que en dicho lugar sucedió al mismo bienaventurado Francisco, a saber: la visión que tuvo del alado Serafín, en figura del Crucificado”.<sup>206</sup>

---

<sup>205</sup> Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, op. cit., p. 639

<sup>206</sup> San Buenaventura, *Obras de San Buenaventura. El itinerario de la mente a Dios*, op. cit., pp. 557-559: “[...] contigit ut nutu divino circa beati ipsius transitum, anno trigesimo tertio ad montem Alvernae tanquam ad locum quietum amore quaerendi pacem spiritus declinarem, ibique existens, dum mente tractarem aliquas mentales ascensiones in Deum inter alia occurrit illud miraculum, quod in praedicto loco contigit ipsi beato Francisco, de visione scilicet Seraph alati ad instar Crucifixi”.

Al mismo tiempo en que la imagen se le presenta, es revelada también la forma artística en la que Buenaventura habrá de explicar el ascenso a Dios, las seis alas del Serafín significan las seis iluminaciones que debe alcanzar el alma para poder hacerse de la paz cristiana y llegar al Creador. Además de esta similitud con el ascenso y descenso del entendimiento luliano, la figura de Cristo es la que da todo el sentido a la vía de unión con la divinidad: “Y el camino no es otro que el ardentísimo amor al Crucificado [...]. Así que la figura de las seis alas seráficas da a conocer las seis iluminaciones escalonadas que empiezan en las criaturas y llevan hasta Dios, en quien nadie entra rectamente sino por el Crucificado”.<sup>207</sup>

Otro punto de encuentro que comparten ambos Doctores es el concepto de Sumo Bien como camino de la felicidad, que sólo se consigue a través de la oración y la cual viene a ser el modelo de la espiritualidad tanto bonaventuriana como luliana. Por medio de la oración es como se conocen los grados del ascenso hacia Dios: “[...] el auxilio divino acompaña a los que de corazón lo piden humilde y devotamente; y esto es suspirar a él en este valle lágrimas, cosa que se consigue con la oración ferviente”.<sup>208</sup> La oración se gesta en el alma, que especula acerca de las cosas, esto mediante los grados que posee su facultad cognoscitiva. Dicho objeto de especulación forma el siguiente tríptico: vestigios, que son cosas externas a nosotros corporales y temporales; imágenes, cosas interiores a nosotros, espirituales y eviternas; y el primer Principio, el ser superior a nosotros que es espiritualísimo y eterno.

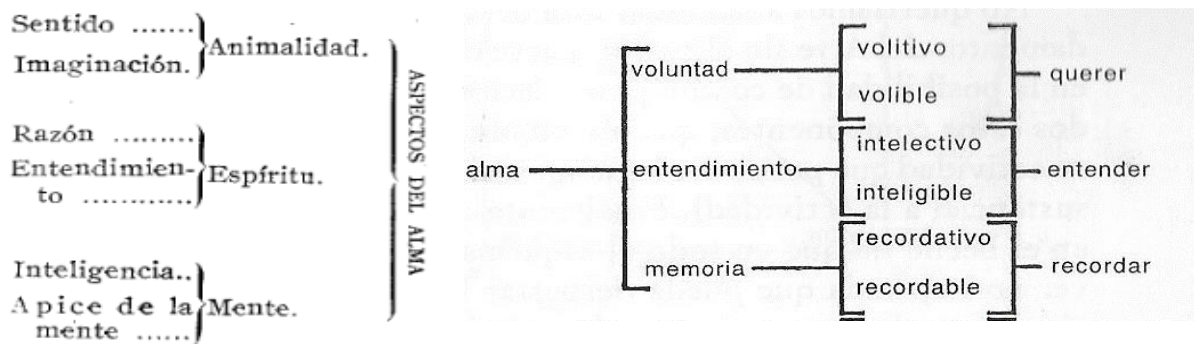
Para que esta triple progresión pueda darse, el alma tiene tres principales aspectos: animalidad o sensualidad, en tanto que se relaciona con las cosas que son externas y corporales; espíritu, que permite a alma dirigirse a sí misma y considerar las cosas interiores, y la mente, que mira al primer Principio, situado sobre nosotros. Existe una distinción entre la disposición del alma en san Buenaventura con respecto a Ramon Llull, aunque ambos le otorguen a ésta una estructura ternaria, el Doctor Iluminado fundamenta su esquema en la Trinidad agustiniana, como se puede ver en las tablas que mostraré a continuación.<sup>209</sup>

---

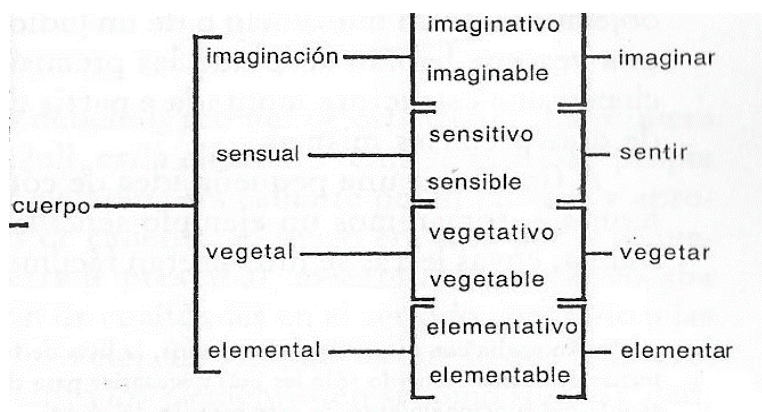
<sup>207</sup> *Ibidem*, p. 559: “Via autem non est nisi per ardentissimum amorem Crucifixi [...] Effigies igitur sex alarum seraphicarum insinuat sex illuminationes scalares, quae a creaturis incipiunt et perducunt usque ad Deum, ad quem nemo intrat recte nisi per Crucifixium”.

<sup>208</sup> *Ibidem*, p. 565: “Divinum autem auxilium comitatur eos qui petunt ex corde humiliter et devote; et hoc est ad ipsum suspirare in hac lacrymarum valle, quod fit per ferventem orationem”.

<sup>209</sup> El esquema de la izquierda corresponde a san Buenaventura y el esquema de la derecha es el de Llull.



Ahora bien, a pesar de que no existe una correspondencia exacta entre ambos esquemas del alma, sí podemos reconocer elementos que son comunes: el sentido y la imaginación forman parte de la distribución del hombre luliano, pero pertenecen al apartado del cuerpo, como mostraré en la tabla de abajo, de manera que, aunque se sitúan dentro de una disposición distinta, están presentes. Por otro lado, la razón es necesaria para comenzar el ascenso hacia Dios según Ramon, y ésta deberá superarse a sí misma para alcanzar el entendimiento, mientras más elevado sea este entendimiento, mayor será la similitud entre el intelecto humano y el divino: “Pues cuanto más el entendimiento entiende las cosas dificultosas y altas, tanto es mayor y más noble y más elevado por su inteligencia [...]”.<sup>210</sup>



<sup>210</sup> Lluill, Ramon, *Obras literarias. Libro de Evas y Blanquerna*, Madrid, BAC, 1948, p. 252

Dado que la mayor coincidencia entre Llull y Buenaventura no la encuentro en su disposición del alma, ya que cada esquema responde a características específicas —que en el caso del Doctor Iluminado explicaré en un capítulo posterior—, no ahondaré más en el tema, pues donde encuentro yo un genuino acercamiento entre los autores es en el argumento que corresponde a la escala de ascenso hacia Dios: en el caso de san Buenaventura el alma lo realiza por medio de sus aspectos y, según Ramon, a través de sus facultades. Respecto a esto, el Seráfico nos dice lo siguiente:

Orando, según esta oración, somos iluminados para conocer los grados de la divina subida. Porque según el estado de nuestra naturaleza, como todo el conjunto de las criaturas sea escala para subir a Dios, y entre las criaturas unas sean vestigio, otras imagen, unas corporales, otras espirituales, unas temporales, otras eternas, y, por lo mismo, unas que están fuera de nosotros y otras que se hallan dentro de nosotros, para llegar a considerar el primer Principio, que es espiritualísimo y eterno y superior a nosotros, es necesario pasar por el vestigio, que es corporal y temporal y exterior a nosotros —y esto es ser conducido por la senda de Dios—; es necesario entrar en nuestra alma, que es imagen eterna de Dios, espiritual e interior a nosotros —y esto es entrar en la verdad de Dios—; es necesario, por fin, trascender al eterno, espiritualísimo y superior a nosotros, mirando al primer Principio, y esto es alegrarse en el conocimiento de Dios y en la reverencia de la majestad.<sup>211</sup>

En este pasaje del *Itinerario de la mente a Dios* se pueden rescatar varias de las teorías expuestas por Llull, como es el caso de la oración<sup>212</sup> según las tres figuras del amor: a Dios, a sí mismo y al prójimo; tan particular método reúne la oración práctica con la contemplativa, en una única oración que busca la unión divina. San Buenaventura también hace referencia a la escala y sus grados para subir a Dios, fundamento del método apologético luliano, en su *Libro del ascenso y descenso del entendimiento* Ramon plantea tres escalas, en la primera habla de las criaturas y sus características: piedra, llama, planta, bruto, hombre, cielo, ángel

---

<sup>211</sup> San Buenaventura, *El itinerario de la mente a Dios*, op. cit., 565-567: “In hac oratione orando illuminatur ad cognoscendum divinae ascensionis gradus. Cum enim secundum statum conditiones nostrae ipsa rerum universitas sit sacala ad ascendendum in Deum; et in rebus quaedam sint vestigium, quaedam imago, quaedam corporalia, quaedam spiritualia, quaedam temporalia, quaedam aeviterna, ac per hoc quod perveniamus ad primum principium considerandum, quod est spiritualissimum et aeternum et supra nos, oportet, nos transire per vestigium, quod est corporale et temporale et extra nos, et hoc est deduci in via Dei, oportet, nos intrare ad mentem nostram quae est imago Dei aeviterna, spiritualis et intra nos, et hoc est ingredi in veritati Dei; oportet, nos transcendere ad aeternum, spiritualissimum, et supra nos aspiciendo ad primum principium, et hoc est laetari in Dei notitia et reverentia Maiestatis”.

<sup>212</sup> Vega, Amador, *Ramon Llull y el secreto de la vida*, Madrid, Ediciones Siruela, 2002, p. 106: “En el aparato dedicado a la oración, Llull hacía una aplicación minuciosa de las anteriores ideas sobre la vida teórico-contemplativa, basándose en tres figuras: oración sensual, intelectual y compuesta de ambas”.

y Dios; de todas éstas el ser humano es el único que puede ascender por la escala debido su constitución, cuerpo y alma.<sup>213</sup> Lo mismo dice San Buenaventura, si queremos considerar el primer Principio, es necesario pasar por lo corporal-exterior para llegar al interior del alma, lo espiritual dentro del hombre.

El ejemplarismo, de influencia agustiniana, aparece cuando el Doctor Seráfico dice que el alma es imagen de Dios, por lo que “es necesario pasar por el vestigio, que es corporal y temporal y exterior a nosotros —y esto es ser conducido por la senda de Dios—; es necesario entrar en nuestra alma, que es imagen eviterna de Dios, espiritual e interior a nosotros —y esto es entrar en la verdad de Dios”. Esta imagen que hace partícipe al cuerpo, y que culmina en el alma, muestra que lo que está en el Creador está en el ser humano, imagen del macrocosmos-microcosmos<sup>214</sup> que tanto encanta a Ramon Llull. Pero no sólo eso, sino que todas las cosas han sido creadas a partir de las ideas ejemplares de Dios:<sup>215</sup>

Y puesto que el alma racional está unida al cuerpo humano, el cual se relaciona con todas las criaturas, cuando el alma consigue y alcanza su fin en Dios a través del recordar, entender y amar, el cuerpo consigue alcanzar su fin en Dios; y en el cuerpo del hombre que alcanza su fin en Dios a través de la beatitud consiguen, a través de este cuerpo humano bienaventurado y glorificado, el resto de criaturas corporales su fin en Dios, esto es, los cuerpos celestes y los cuatro elementos y sus cualidades, y el metal, y las plantas y los animales no racionales. Es necesario, por tanto, que exista una sustancia espiritual unida al cuerpo humano, a la que llamamos o denominamos alma racional, para que las criaturas corporales tengan un fin en el que alcance reposo.<sup>216</sup>

---

<sup>213</sup> Llull, Ramon, *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*, Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1985, p. 77: “[...] con cuya consideración el entendimiento *asciende* y conoce que el medio por el cual se unen el alma y el cuerpo en el hombre, es Dios, que como causa suprema cría voluntariamente al alma y la une al cuerpo”.

<sup>214</sup> *El itinerario de la mente a Dios*, *op. cit.*, p. 577: “Se ha de observar, pues, que este mundo, que se dice macrocosmos, entra en nuestra alma, que se dice mundo menor [...]”.

<sup>215</sup> *Ibidem*, p. 589: “Porque, en verdad, las criaturas de este mundo sensible significan las perfecciones *invisibles de Dios*; en parte, porque Dios es el origen, el ejemplar, todo camino lo es del fin al que conducen [...]. Y es que toda criatura, por su naturaleza, es como una efigie o similitud de la eterna Sabiduría [...]”.

<sup>216</sup> López Alcalde, Celia, *Liber novus de anima rationali de Ramon Llull. Edición crítica y estudio*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2012, p. 252: “Et quoniam anima rationalis coniuncta est corpori humano, quod cum ómnibus creaturis participat, consequendo seu attingendo ipsa anima suum finem in Deo per memorare, intelligere et amare, consequitur siue attingit corpus suum finem in Deo. In corpore illius hominis, qui suum finem in Deo per beatitudinem attingit, consequuntur earum finem caeterae creaturae corporales in Deo per illud corpus humanum beatum atque glorificatum, uidelicet corpora caelestia et quattuor substantiae mundi, scilicet quattuor elementa et suae qualitates, et metalla, plantae ac animalia irrationabilia. Oportet ergo quod sit substantia spiritualis coniuncta corpori humano quam uocamus siue denominamus animam rationalem, propter hoc ut corporales creaturae finem habeant, in quo consequantur quietem”.

Por experiencia sabemos que existen las sustancias corporales, pues las sentimos al verlas, tocarlas y por otros sentidos; como pasa con la piedra, que es visible y tangible, y de igual modo con las otras sustancias. Y en estas sustancias corporales puso Dios semejanzas de sus atributos, como en el cuerpo del hombre, que es bueno por naturaleza, y en el fuego, el caballo, la planta y las demás cosas. Y puesto que Dios es bueno, la bondad del cuerpo es semejanza en especie de la bondad divina, y así con el resto de semejanzas.

La figura de Jesucristo, las potencias trinas del alma y la contemplación son otros tópicos que ambos filósofos comparten: “A Dios, pues, las gracias por nuestro Señor Jesucristo, quien nos trasladó de las tinieblas a su luz admirable, por cuanto estas luces que exteriormente se nos han dado nos disponen para entrar de nuevo en el espejo de nuestra alma, en el que relucen las perfecciones divinas”.<sup>217</sup> Lo mismo que piensa San Buenaventura acerca de la figura de Cristo podemos decir de Ramon, quien basa toda su filosofía en torno a su persona, el hijo de Dios es el salvador del mundo: “No hay criatura que, en sí misma, valga tanto como Jesucristo. Dios no puede crear una bondad más grande que la de Jesucristo. Nadie puede caminar hacia Dios, si no es por Jesucristo”.<sup>218</sup> Y de las potencias del alma el *Itinerario de la mente* describe así:

A esta especulación que el alma tiene de su principio uno y trino, mediante sus potencias, trinas en número, por las que es imagen de Dios, la ayudan las luces de las ciencias, luces que la perfeccionan e informan y representan la beatísima Trinidad de tres maneras. Pues se ha de saber que toda la filosofía o es natural, o racional o moral. La primera trata de la causa del existir, y por eso lleva a la potencia del Padre; la segunda, de la razón del entender, y por eso lleva a la sabiduría del Verbo, y la tercera, del orden del vivir, y por eso lleva la bondad del Espíritu Santo.<sup>219</sup>

Ramon Llull dedica todo un tratado a la constitución del alma y sus potencias, *Liber Novus de anima rationali*, en el que, de igual modo que el Seráfico, explica la importancia de la Trinidad, la constitución de cada una de las potencias y cómo se relacionan entre sí,<sup>220</sup> así

---

De manera que, como Dios es sustancia espiritual, si él mismo puso sus semejanzas en las sustancias corporales, cuánto más necesario es que las pusiera, según su orden y lógica, en las sustancias espirituales, las cuales pueden recibir las semejanzas mejor que las sustancias corporales. Queda probado, por tanto, que existen las sustancias espirituales que llamamos almas racionales.

<sup>217</sup> *El itinerario de la mente a Dios, op. cit.*, p. 589: “Deo autem gratias per Iesum Christum, Dominum nostrum, qui nos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, dum per hace lumina exterius data ad speculum mentis nostrae, in quo relucet divina, disponimur ad reintrandum”.

<sup>218</sup> Llull, Ramon, *Libro de los proverbios*, ed. S. Garcías Palou, Madrid, Editorial Nacional, 1978, p. 113

<sup>219</sup> *El itinerario de la mente a Dios, op. cit.*, p. 601: “Ad hanc speculationem, quam habet anima de suo principio trino et uno per trinitatem suarum potentiarum, per quas est imago Dei, iuvatur per lumina scientiarum, quae ipsam perficiunt et informant et Trinitatem beatissimam tripliciter repraesentant. Nam omnis philosophia aut est naturalis, aut rationalis, aut moralis. Prima agit de causa essendi, et ideo ducit in potentiam Patris; secunda de ratione intelligendi, et ideo ducit in sapientiam Verbi; tertia de ordine vivendi, et ideo ducit in bonitatem Spiritus sancti”.

<sup>220</sup> *Liber novus de anima rationali de Ramon Llull, op. cit.*, pp. 265-268: “El alma es una sustancia espiritual que es una parte del hombre, y por eso es una potencia del hombre, como la parte, que es de su todo. El alma es el instrumento espiritual, con el que las sustancias corporales obtienen su fin en Dios, como dijimos. El alma es imagen de Dios en tanto que es sustancia espiritual en la cual alma entiende a Dios, porque, así como el espejo es imagen del cuerpo en cuanto toma de él en sí mismo las semejanzas de éste, así el alma es imagen de Dios en cuanto alcanza a Dios recordándolo, entendiéndolo y amándolo en sí misma. Tiene el alma también tres potencias en sí mismas, esto es la memoria, el intelecto y la voluntad, como dijimos, y con estas tres

como la relevancia que tiene el entendimiento en el ascenso de la vía unitiva,<sup>221</sup> esta disertación, por supuesto, conduce al tema tan polémico entre fe y razón,<sup>222</sup> culminando en la contemplación.<sup>223</sup> Todos estos temas, que son la base del método apologético Iuliano, también son discutidos y desarrollados por san Buenaventura, la fe es guía de la razón<sup>224</sup> y la encamina hacia la sabiduría divina, en el ser humano están contenidos todos los atributos divinos, y:

Quien quisiere subir a Dios, es necesario que ejercite las potencias naturales en la gracia que reforma, y esto por la oración; en la ciencia que ilumina, y esto por la meditación; en la sabiduría que perfecciona, y esto por la contemplación. Porque así como nadie llega a la sabiduría sino por la gracia, justicia y ciencia, así tampoco se llega a la contemplación sino por la meditación, vida santa y oración devota. Y así como la gracia es el fundamento de la rectitud de la voluntad y de la perspicua ilustración de la razón, así también primero debemos orar, luego subir santamente y, por último, concentrar la atención en los espectáculos de la verdad, y concentrándola en ellos subir gradualmente hasta el excelso monte *donde se ve al Dios de los dioses en Sión*.<sup>225</sup>

---

potencias hace todo lo que hace, y forman parte de su esencia, y el alma es de éstas [...]. En su *Itinerario de la mente a Dios* san Buenaventura dice lo siguiente: “Entra, pues, en ti mismo y observa que tu alma se ama ardentísimamente a sí misma; que no se amara, si no se conociese; que no se conociera, si de sí misma no se recordase, pues nada entendemos por la inteligencia que no esté presente en nuestra memoria, y con esto adviertes ya, no con el ojo de la carne, sino con el ojo de la razón, que tu alma tiene tres potencias”. *El itinerario de la mente a Dios, op. cit.*, p. 591

<sup>221</sup> Llull, Ramon, *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*, Palma de Mallorca, Orbis, 1928, p. 92: “Inquiérese además el entendimiento si el alma separada se ha de unir otra vez al cuerpo de que se apartó. Y *ascendiendo* a la consideración de la justicia y sabiduría de Dios, las cuales convierten en saber y juzgar al hombre con la bondad, grandeza, duración, potestad, voluntad, virtud, gloria y verdad, con las que son una misma esencia y naturaleza, comprende que será cierta la resurrección de los muertos y que el alma en aquel día se unirá al cuerpo, por ser justo que el hombre que hizo bien haya de ser remunerado, y que el que hizo mal haya de ser castigado”.

<sup>222</sup> Llull, Ramon, *Fe y razón según Llull: El Liber de Convenientia Fidet et Intellectus in Obiecto*, trad. Julián Barenstein, Circe, n° XVIII, 2014, pp. 133-134: “Algunos dicen que no es bueno que la fe pueda ser probada, porque si pudiese ser probada, se admitiría sólo el mérito, y la fe no valdría nada. [...] yo, que soy un verdadero católico, no intento probar los Artículos en contra de la fe, sino por medio de la fe, dado que sin esta no podría probarlos, pues los Artículos son superiores y mi entendimiento es inferior, y la fe es el hábito con el que el entendimiento se eleva por sobre sus propias fuerzas”.

<sup>223</sup> Llull, Ramon, *Libro de los proverbios*, ed. S. Garcías Palou, Madrid, Editorial Nacional, 1978, pp. 406-407: “La vida activa responde a la doctrina que enseña a vivir; y la vida contemplativa consiste en recordar, conocer y amar a Dios. La vida activa es la sirvienta de la contemplativa; y ésta, de Dios. El buen predicador lleva vida contemplativa para sí mismo, y activa, para los demás. En la vida contemplativa, la voluntad es la señora; en la vida activa, el señor es el entendimiento. La vida contemplativa está por encima del cuerpo; la vida activa, dentro”.

<sup>224</sup> San Buenaventura, *El itinerario de la mente a Dios, op. cit.*, p. 603: “De aquí es que, por muy iluminado que uno esté por la luz de la razón natural y de la ciencia adquirida, no puede entrar en sí para gozarse en el Señor si no es por medio de Cristo [...]”.

<sup>225</sup> *Ibidem*, p. 569-571: “Qui igitur vult in Deum ascenderé necesse est, ut vitata culpa deformante naturam, naturales potentias supradictas exercent ad gratiam reformantem, et hoc per orationem; ad iustitiam purificantem et hoc in conversatione; ad scientiam illuminantem, et hoc in meditatione; ad sapientiam perficientem et hoc in contemplatione. Sicut igitur ad sapientiam nemo venit nisi per gratiam, iustitiam et scientiam; sic ad contemplationem non venit nisi per meditationem perspicuam, conversationem sanctam et orationem devotam. Sicut igitur gratia fundamentum est rectitudinis voluntatis et illustrationis perspicuae rationis; sic



Finalmente, hay que mencionar otro de los temas indiscutibles en la filosofía de ambos autores, la mística, al respecto de esto, podemos decir que los dos Doctores comparten un vínculo, Pseudo Dionisio, a quien san Buenaventura también menciona: “Por eso Dionisio en el libro *De mystica theologia*, queriendo instruirnos para los excesos mentales, pone ante todo por delante la oración”,<sup>226</sup> en este sentido, el pilar de las místicas luliana y bonaventuriana es el amor hacia Dios a través de la figura de Cristo, por lo que la finalidad de la oración y la contemplación será la unión amorosa con el Creador.<sup>227</sup>

Por todo lo anterior, considero que es pertinente aceptar una cercanía de pensamiento entre Ramon Llull y san Buenaventura, sin duda *El itinerario de la mente a Dios* nos refiere constantemente a los grandes tópicos de la filosofía luliana, la vena franciscana se hace presente en uno y otro autor, y aunque por el momento no se puede establecer una vía confiable más allá de las obras, es innegable que ambos filósofos pertenecen a la misma tradición, la agustiniana. Una vez que he establecido la raíz del agustinismo en pensadores como San Anselmo y San Buenaventura, fuentes muy probables de Ramon Llull, adquiere más sentido situar al Doctor Iluminado dentro de la familia de los filósofos franciscanos y sus ideologías.

---

primo orandum est nobis, deinde sancte vivendum, tertio veritatis spectaculis intendendum et intendendo gradatim ascendendum, quosque veniat ad montem excelsum, ubi *videatur Deus deorum in Sion*”.

<sup>226</sup> *Ibidem*, p. 565: “Ideo Dyonisius in libro *De mystica Theologia*, volens nos instruere ad excessus mentales, primo praemittit orationem”.

<sup>227</sup> *Ibidem*, p. 629: “Habiendo recorrido, pues, estas seis consideraciones, que son como las seis gradas del trono del verdadero Salomón, mediante las cuales se arriba a la paz, donde el verdadero pacífico descansa en la mente ya pacificada, como en una Jerusalén interior, o como las seis alas del querubín que el alma del verdadero contemplativo, llena de la ilustración de la celestial sabiduría, pueden elevarla a lo alto [...] habiendo nuestra alma coituido a Dios fuera de sí misma por los vestigios y en los vestigios, dentro de sí misma por la imagen y en la imagen, y sobre sí misma, no sólo por la semejanza de la luz divina que brilla sobre nuestra mente, sino también en la misma luz, según las posibilidades del estado vial y del ejercicio mental; después que ha llegado, en el sexto grado, hasta especular en el principio primero y sumo mediador *entre Dios y los hombres*, a saber: en Jesucristo, maravillas que no teniendo en manera alguna semejantes en las cosas creadas, exceden toda perspicacia del humano entendimiento, esto es lo que le queda todavía: trascender y traspasar, especulando tales cosas, no sólo este mundo sensible, sino también a sí misma, tránsito en el que Cristo *es el camino y la puerta, la escala, el vehículo*, como *propiciatorio colocado sobre el arca y sacramento escondido en Dios desde tantos siglos*”.

## 1.4 Pensamientos finales

Sin duda, este ha sido un capítulo por demás complicado de trazar y, del mismo modo, dada la naturaleza del pensamiento luliano, muy complejo. Aunque he intentado detectar las fuentes más importantes de Llull, soy consciente de que aún quedan muchos temas, y autores, en el tintero. Saber con claridad cuáles fueron las fuentes lulianas es una tarea que sigue en proceso. Por ahora sólo conocemos parcialmente la historia del lulismo, aún faltan obras por traducir y estudios por realizarse. Sin embargo, he procurado trazar una vía sólida acerca de las referencias lulianas tomando en consideración elementos que no responden únicamente a sus obras, sino a su contexto histórico y social, esto con el fin de desdibujar algunas teorías que parecen más bien leyendas y que no tienen un verdadero sustento, al menos no por el momento, como es el caso del supuesto dominio del árabe por parte del autor.

A pesar de la difícil tarea, considero que era necesario tratar de construir un panorama lo más verídico posible con respecto a este tema, ya que por mucho tiempo se ha creído que los árabes fueron la principal fuente de inspiración luliana, y aunque es cierto que son una importante influencia, pude constatar que el núcleo de su pensamiento, a pesar de que no se puede inscribir en ninguna filosofía en particular, sí es mucho más cercano a las fuentes cristianas. Por su puesto, el abanico de autores cristianos es igual o más amplio que los filósofos musulmanes, no obstante, he trabajado a los que tienen una importante similitud con el Doctor Iluminado, todo esto con la finalidad de poder establecer de mejor manera la conformación de su método apologético.

El rastreo de las fuentes lulianas no sólo nos permite entender el funcionamiento del *Ars*, sino también determinar el valor en el que Ramon tenía a los infieles y cómo se relacionó con ellos. Además de esto, me da la posibilidad de comenzar a trazar la línea conductora del entendimiento como símbolo que sustenta la ontología y teología lulianas, todo ello con el fin de plantear una nueva perspectiva acerca de la figura del autor y su método apologético, temas que trabajaré en el segundo capítulo de esta investigación. Este primer capítulo también me servirá de fundamento filosófico para el último de ellos, ya que abordaré los temas desde una perspectiva mucho más simbólica y mística.

## *Capítulo 99.*

### *La conformación del Ars luliana*

En el diálogo entre lo sensible y lo inteligible obtenemos el marco hermenéutico de nuestra comprensión del mundo, de las cosas del mundo y de nosotros mismos con respecto al mundo.

Amador Vega

#### **1. Hacia una nueva perspectiva del pensamiento luliano**

Existen valiosos estudios en torno a la vida de Ramon Llull que nos permiten tener un acercamiento pertinente a su figura intelectual y también a su obra, por lo que no es mi prioridad construir en este apartado una biografía, aunque me valga de ésta para algunos de mis propósitos. De tal modo, mi interés está puesto en establecer una correspondencia entre el pensar, el actuar y el escribir del filósofo, pues es común encontrar posturas opuestas entre los investigadores, esta discrepancia, considero, puede ser contrastada desde el propio pensamiento luliano y sus motivos apologéticos, de manera que se puede construir un nuevo puente comunicativo al interior de su *Ars*, sin que los fundamentos que la constituyen se encuentren en tensión o conflicto.

Ahora bien, racionalismo y mística atraviesan la obra del Doctor Iluminado, por lo que sería un error negar alguno de estos aspectos que se constituyen como los pilares del método apologético luliano; por el contrario, es de mi interés ofrecer una aproximación al mecanismo en el que considero que opera dicha convivencia (más que conciliación), de tal suerte que pueda apuntar hacia la formulación de una nueva perspectiva: la integración luliana entre racionalismo y mística a través del símbolo del entendimiento. Dicho esto, desmenuzaré cada una de las partes del *Ars* de Llull, esto es, la conversión, la contemplación y la predicación.

Para poder comprender la estrecha relación que existe entre los términos mencionados, me gustaría comenzar diciendo que conversión, contemplación y predicación encuentran su base en tres fundamentos: filosofía, teología y mística. Para trazar el panorama e importancia del símbolo del entendimiento<sup>228</sup> en el pensamiento luliano, profundizaré en los tres aspectos mencionados y, aunque mi principal objetivo sea éste, de igual manera me interesa mostrar que el sistema apologético del filósofo es un método simbólico<sup>229</sup> que, a partir de escalas, árboles y figuras geométricas pretende construir proposiciones de Verdad. Por consiguiente, es necesario advertir que acotar el significado medieval del símbolo conlleva sus propias dificultades, pues es distinto al término que hemos asimilado en la actualidad. Más aún, para los autores medievales, este concepto era un modo de pensamiento tan habitual que no se tomaron la molestia de definirlo.

Lo que sí es un hecho es que la cultura medieval tiene una vertiente claramente simbólica que impacta en todos los aspectos de la vida del ser humano de esa época, así que los símbolos tienen la función de develar una realidad superior, oculta y sagrada con la que el hombre puede contactar con Dios. El símbolo, entonces, se convierte en el código que permite la comunicación entre el macrocosmos y el microcosmos. Podemos rastrear el símbolo tanto en la obra de San Agustín, padre de la simbología medieval según Pastoureau,<sup>230</sup> como en los enciclopedistas, los compiladores del *exempla* o los predicadores del siglo XIII, autores a los que pertenece Ramon, todos ellos conscientes de que la verdad de los seres y las cosas debe buscarse en las palabras, lo que permite acceder a la verdad ontológica del ser. La palabra, por tanto, se convierte en la vía de acceso que permite descubrir el misterio que guarda el símbolo.

---

<sup>228</sup> Siendo la razón el instrumento propio del ser humano, Ramon Llull comprende que debe entender su propia creencia antes de convertir a los infieles, por lo que se ocupará intelectualmente de su fe, pero este intelecto tendrá dos aristas: la primera corresponde a un razonamiento lógico, mientras que la segunda se fundamentará en la fe y pasará de un conocimiento meramente intelectual a uno místico. El entendimiento, entonces, es un concepto que toca ambas realidades, la humana y la divina, por ello se convierte en un símbolo de trascendencia, pues el ser humano debe alcanzar el peldaño más alto de conocimiento, Dios, y para que este propósito sea logrado es necesaria la presencia de una figura que tenga ambas naturalezas, Jesucristo.

<sup>229</sup> Lavaniegos, Manuel, *Horizontes contemporáneos de la hermenéutica de la religión*, Ciudad de México, UNAM, 2016, p. 15: “La [...] configuración simbólica ha constituido, a lo largo de la historia, la forma a través de la cual la religión utiliza los lenguajes existentes para expresar (*sermo, verbum*) lo sagrado, las vías o mediaciones a través de las cuales los hombres aseveran (expresan), interpretan (explican) y traducen (son intérpretes de) los mensajes divinos. La propia acción religiosa implica de suyo una actividad interpretativa constante, es decir, una comunicación y una transformación de los símbolos sagrados en el seno de una tradición que preserva, transmite e intenta comprender su sentido [...]”.

<sup>230</sup> Cf. Pastoureau, Michel, *Una historia simbólica de la Edad Media*, Madrid, Katz Editores, 2006, 393 p.

Así, para la mentalidad medieval, la totalidad del mundo se percibe a través de la dimensión simbólica, sin la cual aquel devendría incomprendible. En tal sentido, enseñar consiste en buscar y mostrar las significaciones ocultas, “esto nos remite al sentido primero de la palabra griega *symbolon*: un signo de reconocimiento materializado por las dos mitades de un objeto que dos personas han compartido. Para el pensamiento medieval cada objeto, cada elemento, cada ser vivo es, pues, la figuración de otra cosa que se corresponde con él en un plano superior inmutable y del cual es símbolo”.<sup>231</sup> Por este motivo, *symbolon* nos parece mucho más cercano al concepto medieval, ya que éste se nutre de la filosofía antigua y de la Biblia, por lo que el símbolo también hará referencia a los artículos de fe. Siguiendo este razonamiento, el mundo aparece ante el medieval que lo contempla como un fenómeno que todo lo abarca, en consecuencia, la naturaleza se transforma en un espacio lleno de significados ocultos y las cosas esconden y revelan una realidad que subyace en el mundo aparente.

Por esta característica, el símbolo se muestra como algo aparente y material, mientras que lo simbolizado permanece oculto, oscuro y difícil de explorar con palabras y es por ello el símbolo medieval se construye en torno a una relación de tipo analógica, es decir, existe una correspondencia entre una cosa y una idea, como el mundo sensible que se convierte en símbolo de la trascendencia. Pero esta analogía que menciono es distinta a la mera imitación, el símbolo medieval debe entenderse como era entendida la mimesis antigua.<sup>232</sup> Por consiguiente, el símbolo siempre es más verdadero que la cosa real a la que debe representar, porque, como nos dice Pastoureau, en la Edad Media la verdad siempre se sitúa fuera de la realidad, en un nivel superior a ella. Lo verdadero, por tanto, no es real.

---

<sup>231</sup> *Ibidem*, p. 18

<sup>232</sup> Se han usado términos como imitación y representación para entender el sentido de mimesis que ofrecen Platón y Aristóteles, sin embargo, en sus orígenes, este concepto estaba cargado de un significado mucho más rico y complejo que una simple noción de copia, Bozal, en ‘*Mimesis: las imágenes y las cosas*’, explica que mimesis deriva de *mimós* y *mimeisthai*, términos que originalmente se refieren al cambio de personalidad que algunos fieles experimentaban en ciertos rituales, cuando sentían que en ellos encarnaban seres de naturaleza no humana, es decir que *mimeisthai* es encarnar a un ser alejado de uno. La primera referencia que tenemos de este término entendido como encarnación es atribuida al poeta Homero en su himno a Apolo: “las muchachas, luego de honrar con alabanzas a Apolo, a Leto y a la certera flechadora Artemisa, entonan himnos evocando las hazañas del pasado, y pueden mimetizar la voz y las actitudes de todos los hombres, al punto de confundir al oyente sobre quién realmente se encuentra hablando. Tal es la excelencia de su dulce canto”.

“Para la escolástica, el hombre y todo lo que existe aquí abajo forman universos en miniatura, contruidos a imagen del Universo en su totalidad. Lo finito, pues, es idéntico a lo infinito, la parte vale por el todo. Esa representación de la parte por el todo constituye en muchos ámbitos el primer grado de simbolización medieval”.<sup>233</sup> Por tanto, una cosa, un número, un animal, pueden representar una función simbólica, lo que permite evocar o significar algo distinto a lo que pretenden ser o mostrar, es así que todo lo visible tiene un valor simbólico, abriendo dos órdenes de realidad: el mundo sensible, por el que se accede a través de los sentidos, y el mundo inteligible, al que nos adentramos a través de la razón.

Siguiendo esta lógica de pensamiento, debemos focalizar el desarrollo del símbolo medieval en contextos principalmente neoplatónicos, sobre todo en aquellos en los que la teología negativa se establece con mayor fuerza. En un primer acercamiento, podríamos suponer que Ramon no se vale de un lenguaje simbólico, no obstante, las fuentes que influyen en su pensamiento sí pertenecen a círculos neoplatónicos, como he trazado en el primer capítulo de esta investigación, por lo que, aunque él no se desenvuelve dentro de la mística de la teología negativa, sí utiliza un lenguaje simbólico propio. Además, al igual que sus contemporáneos, sabe que el símbolo es aplicable a la belleza de la naturaleza, pues la belleza del mundo es símbolo de Dios. A este respecto, al igual que sus contemporáneos, el Doctor Iluminado vislumbra, junto a la belleza de lo visible, una belleza invisible.

En el seno del neoplatonismo medieval, el símbolo adquiere un carácter dual, es estético y metafísico en cuanto que afirma la corporeidad del mundo como manifestación de Dios, es decir, se distinguen dos órdenes, el mundo sensible y el mundo inteligible, al que tenemos acceso por medio de la razón y de la imaginación. El símbolo, en este sentido, es el vehículo que explica estos dos aspectos de la realidad, ello implica que todo lo visible tiene un valor simbólico que se convierte en la vía de acceso al mundo invisible. Esta concepción de la realidad tiene un evidente sentido místico en el que el camino hacia Dios comienza por la percepción de lo sensible, cuestión con la que Llull concuerda y trabaja ampliamente en su obra. Es importante señalar que, en la interpretación del mundo, el símbolo y la senda mística se implican, como veremos en líneas posteriores.

---

<sup>233</sup> Pastoureaux, Michel, *Una historia simbólica de la Edad Media*, op. cit., p. 21

Apegándonos al pensamiento de Pastoureau, los grandes ejes de la simbología medieval se establecen en los primeros cinco o seis siglos del cristianismo y son el resultado de la fusión de varios sistemas de valores y modos de sensibilidad anteriores, no son construcciones surgidas *ex nihilo*, pero, en el mundo de los símbolos, todo es cultural y debe estudiarse en relación con la sociedad que lo requiere, sin olvidar el contexto histórico en el que se encuentra. Esta afirmación que hace Pastoureau me sirve para sumarme a los estudiosos que encuentran necesaria una historia simbólica medieval, en la que se puedan ofrecer sus propias fuentes, métodos y problemáticas, de modo que el panorama del símbolo<sup>234</sup> adquiera nuevos horizontes, validando su importancia en el desarrollo del pensamiento medieval.

Esta doble constitución del símbolo, estética y metafísica,<sup>235</sup> como señala Aláez Serrano,<sup>236</sup> es perfectamente compatible con la filosofía neoplatónica, no así con el aristotelismo tomista, ya que la concepción del mundo como símbolo de Dios es muy cercano a la mística, en la que la realidad sensible mantiene oculto el secreto divino, aspecto con el que no todos los teólogos escolásticos del siglo XIII concuerdan, aunque en la filosofía luliana sí tiene mucha resonancia. Lo que es común entre los escolásticos es la noción acerca de la correspondencia entre el ser humano y el Universo, en la que la naturaleza está conformada por los cuatro elementos. Para los medievales, entonces, existe una relación macrocosmos-microcosmos que, en un plano superior, implica el contacto con la realidad física por medio de un conocimiento místico que propicia la vía comunicativa entre Dios y su creación.

---

<sup>234</sup> El símbolo, en el caso de Ramon Llull, permeará su estructura metodológica. Filosofía, teología y mística se unifican por medio del entendimiento, y en esto radica su originalidad. El pensador se da cuenta de que razón y fe no son tomadas como compatibles por otros pensadores de su tiempo, tampoco por los miembros de otras religiones, por lo que su objetivo principal será que creyentes y no creyentes se acercaran al credo verdadero desde la intelección de la fe.

<sup>235</sup> Solares, Blanca, *Gilbert Durand, imagen y símbolo, o hacia un nuevo espíritu antropológico*, Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, Vol. 56, No. 211, p. 15: “¿Qué sentido tiene haber nacido? ¿Qué le espera al hombre después de la muerte? Este tipo de preguntas —cuyo significado es incierto para los que no cuentan con un referente específico que las signifique de una vez por todas— configuran la materia del *símbolo*. Su contenido alude al inconsciente, lo trascendente, lo sobrenatural o a todas aquellas cosas “ausentes” y difíciles de percibir que, por definición, son la materia del arte, la religión y el mito [...].

El símbolo alude a una *metafísica* o bien, como también lo anotan algunos filósofos, toda metafísica es *simbólica*. El símbolo alude a una realidad *abierto* difícil de presentar y que por lo tanto sólo puede ser referida de forma simbólica”.

<sup>236</sup> Cf. Aláez Serrano, Florentino, *Teoría medieval del símbolo*, Universidad Complutense de Madrid, Enrahonor, 2018, 151-161 pp.

Si bien es cierto que no todos los congéneres de Llull aceptan la mística como principio de verdad revelada, en la obra del pensador adquiere una importancia significativa, ya que Ramon necesita posicionarse como autoridad frente a cristianos y musulmanes, por lo que se valdrá de esta vía de conocimiento y del razonamiento para crear su método apologético-contemplativo. Pues bien, para poder establecer el funcionamiento del *Ars* luliana es necesario ahondar en la estructura de su sabiduría: filosofía, teología y mística, que impactarán en el ámbito de la metafísica, la ontológica, la cosmológica y la ética. A continuación, en la primera parte del capítulo, plantearé la visión luliana acerca de estas cuestiones para, posteriormente, desarrollar el funcionamiento del método apologético luliano para convertir a los infieles.

## 1.1 Filosofía, teología y mística

Desde que acontece su conversión, Ramon Llull reconoce que la filosofía es fundamental para su estrategia apologética, puesto que debe abrir el diálogo en el propio espacio de los árabes, el de la razón. Ahora bien, la filosofía luliana no responderá estrictamente a la síntesis neoplatónica de su época, sino que se apropiará de ésta y la moldeará en función de sus planes de conversión, en este sentido, la filosofía luliana parte del fundamento de Dios como padre de las tres religiones monoteístas, por lo que el Creador se posiciona como el auténtico Ser. Así, lo creado participa de este Ser que funciona como receptáculo, nos dice Ramon, y recibe un mayor o menor grado de semejanza con respecto a Dios, es decir que de acuerdo con el grado de semejanza se ordena el mundo de las criaturas.

A partir de este principio, Ramon abre el diálogo interreligioso por medio de un axioma que es común a las tres religiones monoteístas, la creencia en un solo Dios,<sup>237</sup> por lo que el

---

<sup>237</sup> Lulio, Raimundo, *Libro del gentil y los tres sabios*, *op. cit.*, p. 521: “Dice uno de los tres sabios: «Si el gentil, que durante mucho tiempo ha permanecido en el error, recibió gran devoción para dar gracias a Dios y dice que no dudará en someterse a cualesquiera tribulaciones, tormentos e incluso muerte por causa de Dios, cuánto más nosotros, que desde hace tanto tiempo tenemos conocimiento de Dios, deberíamos tener gran devoción y fervor para alabar el nombre de Dios, especialmente porque Dios tanto nos quiso obligar por tantos bienes y honores que nos dio y nos da cada día. Parecería, por eso, bueno y útil que averiguásemos en la disertación cuál de nosotros está en la verdad y cuál en el error. Y como para todos ha quedado de manifiesto que existe un solo Dios, un solo Creador y un único Señor, por tanto tenemos una sola fe, una sola doctrina y una única forma de alabar y honrar al Altísimo Creador, y que nos damos amor y auxilio unos a otros, y que entre nosotros no hay ninguna diferencia, ni contradicción de fe ni de costumbres”.



Creador se convierte en el máximo objeto de su filosofía, pues desde Él se explican el hombre y el mundo, y en él concluyen. Con respecto al individuo, Llull considera al ser humano como un cosmos estructurado al que se le conoce como microcosmos: la *homificación*<sup>238</sup> es la manifestación indiscutible del hombre como microcosmos del macrocosmos, este carácter lo adquiere por su doble constitución, el cuerpo y sus sentidos, y el alma racional en cuyas potencias —vegetativa, sensitiva, imaginativa, motora y racional— se reflejan las virtudes propias y las del resto de las demás criaturas.

Esta sentencia de la creencia en un solo Dios hace referencia a uno en particular, el de los cristianos, es decir, las tres religiones aceptan que hay un único Dios, pero el verdadero según lo dicho por Llull es aquel que es uno y trino, y sin la aceptación de la Trinidad y la Encarnación judíos y musulmanes se encuentran en el error. Debido a esto, Ramon posiciona a este Dios —que no deja de ser el de los cristianos—, como un Ser trascendente e inefable, apenas comprensible para aquellos que han sido iluminados por la fe. Este Dios, que se encuentra por sobre cualquier autoridad religiosa, es el que hermana a las tres religiones monoteístas, pues, aun cuando judíos, cristianos y sarracenos le otorguen distintos nombres, sigue siendo un único Creador.

---

Inquit unus trium sapientum: «Si gentilis, qui multis temporibus in errore exstitit, tam magnam deuotionem in dando laudes Deo concepit, et qui dicit quod tribulationibus et tormentis atque morti quantumcumque grauibus propter Deum se non duditabit submittere, quanto magis nos alii qui tam longis temporibus habuimus de Deo notitiam habere deberemus ad laudandum nomen Dei deuotionem maximam et feruorem. Et maxime cum Deus nos tantum obligare uoluit pro tot bonis et honoribus quam nobis contulit et confert cotidie. Bonum igitur et utile uideretur quod disputatione inuestigaremus quis nostrum in ueritate existit, quis etiam in errore. Et sicut unum Deum et unum creatorem atque unum Dominum solummodo apud omnes manifestum est existere, ita haberemus unam fidem, unam legem atque unum modum laudandi et honorandi altissimum creatorem, et quod prestaremus nobis amorem et auxilium alternatim, et quod inter nos nulla foret differentia nec contrarietas fidei nec consuetudinum».

<sup>238</sup> *Homificar* es el acto propio del hombre: “El hombre está compuesto de cuerpo y alma. Por eso se le puede estudiar mediante los principios y las reglas de dos maneras: de manera espiritual y de manera corporal. Y se define así: el hombre es un animal homificante. En el hombre, todos los principios y las reglas se dan de manera doble, a causa de la duplicidad de la naturaleza (espiritual y corporal) de la que está constituido. Y por ello es más general que cualquier otro ser creado...”. *Ars brevis* en *Los mundos de Ramon Llull en las lenguas de hoy*, coord. Julia Butiña, Madrid, Universidad Nacional de Educación a distancia, 2012, pp. 219-220

Homo est compositus ex anima et corpore. Ratione cuius deductibilis est per principia et regulas duobus modis, uidelicet modo spirituali et modo corporali. Et definitur sic: Homo est animal homificans.

Por ser Dios un ser perfecto, su nombre es perfecto. Dios y su nombre se corresponden realmente. El nombre de Dios que el hombre usa, es semejanza de su nombre. El nombre «Dios» no ha sido inventado; pero sí los nombres con que lo designan los hombres. El nombre de Dios es inmutable. Mas el cristiano, el judío y el sarraceno lo cambian, valiéndose de diferentes términos y vocablos.<sup>239</sup>

Si por las *auctoritas* no se logra un entendimiento unánime, entonces será necesario entender por razones necesarias que hay una sola fe y doctrina. El propósito de Llull no es demostrar la existencia de Dios, no hay discrepancia en ello, sino en crear un método universal que acerque a los creyentes y no creyentes a un conocimiento verdadero de Dios, no sólo semejante, de modo que busca despertar en el entendimiento una reflexión sobre una realidad que trasciende los límites de su propia naturaleza. En la concepción del Doctor Iluminado, el conocimiento no se divide en dos saberes, uno natural y otro sobrenatural, por el contrario, el espacio de la naturaleza sirve para tener conocimiento de Dios y del propio ser humano, de manera que existen dos naturalezas generales: la naturaleza divina increada y la naturaleza creada.

El mundo, en este sentido, es un gran símbolo que hay que interpretar para alcanzar la salvación, y esta construcción responde a un bosque organizado de árboles simbólicos,<sup>240</sup> siguiendo esta idea, Llull ve una ciencia reflejada en un mundo que emerge como un árbol lleno de significados y es deber del saber humano interpretar la realidad superior como un espejo de Dios, la ciencia así concebida es lo que Ramon llama su *Ars*. Este arte luliano en realidad no es un conjunto de saberes, sino que responde a un Arte universal concebida como una única sabiduría que es semejanza y símbolo de Dios. El orden jerárquico de los planos de realidad hace posible el desarrollo de esta *Ars*, ya que todo orden superior sublima al inferior; por tanto, si Dios posee la mayor bondad y grandeza, y es el auténtico Ser, lo creado participa en el ser en cuanto creación suya.

Dado que la existencia de Dios ya es una evidencia en sí misma, puesto que está impuesta en el entendimiento como concepto, las razones necesarias serán ese elemento trascendente por el cual se llegue a Él. Así, el Creador, el ser humano y el mundo constituyen una unidad trascendental que nos ofrece un sistema multidireccional en el que conocerse a sí mismo y al

---

<sup>239</sup> Llull, Ramon, *Libro de los proverbios*, ed. S. Garcías Palou, Madrid, Editorial Nacional, 1978, pp. 63-64

<sup>240</sup> Cf. Lulio, Raimundo, *Árbol de la ciencia*, Bruselas, 1663, 611 p.

mundo es conocer a Dios.<sup>241</sup> Queda implícito que dentro de este sistema de referencias la primera intención del ser humano es conocer a Dios, pues Él es quien constituye el sentido fundamental y condición de toda la creación como principio, medio y fin:

Dios es el primer *Principio* y el primer *Fin*: y es necesario que sea el primer *Principio* con el principiar, el cual esté en *Medio* del principiante y principable; por cuanto sin el principiar, que está en *Medio* del principiante y principable, no podría ser propia, esencial y naturalmente el *Fin* del *Principio* en el *Principio*; ni quedar con él una y misma esencia; y Dios sería *Principio* en principiar la Criatura, que sería el *Fin* del principiar, y el primer *Principio* no tendría el *Fin* del principiar de sí mismo: luego sería principiante por accidente y por otro, y no por sí mismo, lo cual es imposible. Es Dios pues *Principio* y *Fin* en sí mismo y por sí mismo, pues en él puede ser el principiar en *Medio* del principiante y principable. Luego en Dios hay producción, sin la cual no podría ser el principiar en *Medio* del principiante y principable.<sup>242</sup>

En este orden jerárquico, en el que Dios es el máximo objeto -principio, medio y fin-, el intelecto, particularidad del hombre, necesariamente debe ser inferior, por lo que no puede captar plenamente al Creador, ya que éste no ofrece al ser humano una estricta inteligencia, más bien un entender iluminado. Decimos entonces que conocemos a Dios de un modo parcial y semejante, pues sólo lo hacemos naturalmente, con nuestros sentidos, de modo que su conocer supera nuestras aptitudes innatas.

Este conocer implica un ascenso y descenso del entendimiento que se realiza en diferentes grados: el primero lo constituye la semejanza elemental, que es la inferior y de la que todos los seres están dotados; el segundo responde a la semejanza vegetativa, que poseen los seres vegetales; el tercero es la sensitiva y correspondiente a los animales; el cuarto, que responde a estos seres también, es la imaginativa. La quinta y última responde a la racionalidad y es exclusiva del ser humano, quien conoce intelectivamente, por lo que puede tener como correlato la operación del Ser, aunque de manera semejante y parcial, de tal modo que el hombre tiene la capacidad de comprender a Dios como un todo perfecto.

---

<sup>241</sup> Llull, Ramon, *Libro del hombre. Prólogo*, trad. Antonio Cortijo Caña, Palma de Mallorca, Editorial Atenea, 1735, p. 79: “Puesto que al hombre le conviene saber qué es el hombre, puesto que es hombre, es por ello que queremos investigar y demostrar qué es el hombre. Pues al conocer el hombre qué es el hombre, el hombre se conoce a sí mismo, y al hacerlo aprende igualmente a amarse a sí mismo y a otro hombre. Asimismo, aprende a amar y conocer a Dios, que es hombre en cuanto es hombre [...]”.

Cum sit decens quod homo sciat quid est homo, postquam est homo, idcirco inuestigare et ostendere uolumus: Quid est homo? Quoniam in hoc, quod homo scit, quid est homo, scit homo semet ipsum et in sciendo semet ipsum scit amare semet ipsum et alium. Iterum, sciet amare et cognoscere Deum, qui est homo in quantum est homo [...].

<sup>242</sup> Lulio, *Árbol de la Ciencia, op. cit.*, p. 319

El ser humano, por tanto, no puede elevarse a Dios con su sola razón, ligada a lo sensible, por lo que es incapaz de remontarse con sus propios medios hasta los inteligibles divinos. Esta limitación de la razón humana implica que siempre habrá una distancia insalvable entre nuestra comprensión de Dios y lo que realmente Es, a menos que este entender sea iluminado por la luz de la fe. Llull se inscribe en la línea tomista que hace uso de la teología para estudiar al ser sobrenatural y el dogma religioso, se vale también de la filosofía para el estudio de los misterios teológicos, puesto que los principios fundamentales de la verdad los conocemos por la razón natural. Así mismo, dado que hay ciertas verdades que la razón natural no es capaz de conocer, será necesaria la ayuda de la fe para fortalecer la razón.

Como innovación, Llull crea su *Ars*,<sup>243</sup> que reúne en una misma ciencia a todos los hombres y que advierte la presencia de un nuevo lenguaje: la palabra del Creador transfigurada en un Libro. Este nuevo arte se fundamentará en las Dignidades Divinas, razones que son necesarias para la comprobación de la superioridad cristiana y que apelan al intelecto por medio de dos conceptos, razón y fe, funcionamiento que será explicado por la filosofía. Para comprender el mecanismo de esta filosofía luliana —que será bastante particular, pues recordemos que Ramon no se ciñe por completo a ninguna ideología, aunque si debemos relacionarlo con alguna corriente—, la que tiene mayor influencia en su pensamiento es la filosofía franciscana, es necesario profundizar en el ideal que Ramon tiene acerca del cristianismo como la verdadera religión.

De esta afirmación que Ramon Llull hace se derivan problemáticas importantes, la primera de ellas tiene que ver con la llamada tolerancia que el Doctor iluminado muestra hacia los infieles, lo que ha dividido a los investigadores en dos posturas: por una parte, que, sin lugar a duda, es un pensador heterodoxo; por otra, que es un ortodoxo en el sentido estricto de la palabra. La siguiente disyuntiva es un tema que he mencionado constantemente en esta investigación, una es la postura de la absoluta racionalidad del autor o, por el contrario, su marcada inclinación mística. Por último, bajo qué concepto tiene el filósofo a los musulmanes y por qué, según él, se encuentran en el error. La conjunción de todos estos tópicos me

---

<sup>243</sup> Lulio, Raimundo, *Desconhort*, VIII, 85-92: “Y os digo todavía que llevo conmigo un Arte general, que me ha sido dada nuevamente por don espiritual, por lo que el hombre puede saber todas las cosas naturales, según que el entendimiento alcanza lo sensible. Sirve para el derecho, la medicina, y todo saber, y para la teología, ciencia para mí la más estimada: no hay arte que tanto valga para solventar cuestiones y para destruir errores por la razón natural”.

permitirá establecer la necesidad que tiene el Doctor Iluminado de fundamentar su método apologético en dos pilares, la racionalidad y la mística, sin que una sea más relevante que la otra, y, como unión de estos dos conceptos, el símbolo del entendimiento propiciando la convivencia.

Partiré de las dos causas fundamentales que Ramon encuentra en la teología islámica y que la hacen caer en el error: la falta de amor proveniente de Alá y la falta de armonía entre sus atributos, motivo por el que Ramon decidió acercarse a los árabes como respuesta a sus contemporáneos cristianos, que no los amaban ni comprendían su religión, según nos dice Numa Ulisses Gomez.<sup>244</sup> Estos dos postulados son punto clave en el método apologético luliano porque el pensador ya nos deja ver cuál y quiénes son su principal objetivo, al mismo tiempo, nos señala por qué la racionalidad es fundamental al interior de su *Ars*, así como la mística. Entendido esto, la filosofía luliana encuentra sus raíces más profundas en los pensadores franciscanos, pero son los árabes quienes le señalan el camino. Veamos, entonces, el funcionamiento de la racionalidad en el método apologético del Doctor Iluminado para, posteriormente, culminar con la mística.

El motivo principal por el que Lull integra fe y razón en su discurso responde a su concepción de la racionalidad, que concibe como la característica primordial de la especie humana y se convierte en el instrumento natural de conocimiento propio de cada hombre, la razón le permite al ser humano descubrir el misterio de Dios a través de su existencia y la del resto de las criaturas, dando fundamento a la unidad del género humano. Ahora bien, no debemos perder de vista que Ramon antes que filósofo es un fiel sirviente de la cristiandad, y más allá de esto, ha sido iluminado por el Crucificado, de modo que, aunque no hay una contradicción entre razón fe para él, sin duda existe una distinción, esto es que la fe siempre es superior. Lo anterior se muestra claramente en el *Libro del gentil y los tres sabios*, obra luliana en la que el razonamiento del filósofo no le permite tener la revelación acerca de Dios si no es con la ayuda de los representantes de las tres religiones monoteístas, quienes poseen la fe. Así, la fe es superior al razonamiento, pero, sin éste, no es posible la conversión de los infieles, porque, aunque los musulmanes ya creen en un solo Dios, no serían capaces de encontrar el error en su doctrina si no fuera por la razón.

---

<sup>244</sup> Urovoy señala que Lull es el primer pensador de Occidente en interesarse por tener un público árabe musulmán, cosa que podemos constatar en gran parte de su obra.

El Doctor Iluminado, por tanto, buscará encaminar a los infieles hacia la fe verdadera — la cristiana— y propiciar que el entendimiento humano conozca la manera en que Dios lo ilumina realmente, para lo cual se requiere lo siguiente: servir y alabar al Creador, que el intelecto humano comprenda las razones necesarias,<sup>245</sup> no poner en duda la grandeza y nobleza de Dios y que se tenga consciencia de las diferencias reales entre los modos de conocer. Dado que el ser humano por sus propios medios no es capaz de alcanzar tan elevados propósitos, Dios ilumina su razonamiento por medio de la fe, para que entonces éste sea capaz de demostrar todos los artículos del credo cristiano, sobre todo el de la Trinidad de Personas Divinas y la Encarnación del Verbo:

... [una de las] condición[es] es que el hombre libere su entendimiento para entender, y que primeramente lo ilumine con la luz de la fe, considerando como cosa posible [el contenido de fe que se pretende entender].<sup>246</sup>

[...] yo, que soy un verdadero católico, no intento probar los Artículos en contra de la fe, sino por medio de la fe, dado que sin esta no podría probarlos, pues, los Artículos son superiores y mi entendimiento es inferior, y la fe es el hábito con el que el entendimiento se eleva por sobre sus propias fuerzas. Con todo, <afirmo que> al proceder así, ningún entendimiento podrá negar razonablemente estos argumentos, en cuyo despliegue se pueden refutar muchas de las objeciones que les han impuesto, pues los infieles no pueden destruir tales argumentos o posiciones.<sup>247</sup>

Se entiende que, al ser los árabes los interlocutores de Ramon, debe recurrir necesariamente a la filosofía como auxiliar de la teología, por lo que precisa demostrar cuál es la diferencia entre razón y fe, y, al mismo tiempo, ahondar en su correspondencia. Llull parte de la tesis que afirma la posibilidad de demostrar las verdades de la fe cristiana, tesis que se basa en principios demostrables por la razón humana y su uso de leyes lógicas. Por este motivo el teólogo requiere de una formación filosófica, pues la filosofía ofrece la respuesta al funcionamiento de dichos principios. Pero, será sólo desde la fe que se comience

---

<sup>245</sup> Vega, Amador, *Ramon Llull y el secreto de la vida. Libro de contemplación en Dios*, Madrid, Ediciones Siruela, 2002, p. 157: “¡Virtuoso Señor en el que hay cumplimiento de toda tu virtud! En las cualidades esenciales y en las virtudes que hay en vos, Señor, las cuales son para nosotros cosas intelectuales, en aquellas apercibimos nosotros vuestras obras, pues según que a nuestro entendimiento es significada vuestra infinitud, y vuestra eternidad, y vuestra fuerza, y vuestra sabiduría y las otras virtudes, según aquellos significados apercibe nuestra alma cuáles son vuestras obras, pues vuestras obras conviene que sean según los significados que dan de vuestras virtudes y de vuestras cualidades”.

<sup>246</sup> Llull, Ramon, *Libre de demostracions*, IV, Pról., ROL XV, 412: condició es que hom fassa franc son enteniment a entendre, e que primerament l enlumín ab lum de fe, posant possíbol cosa esser.

<sup>247</sup> Llull, Ramon, *Fe y razón según Llull: El Liber de Convenientia Fidet et Intellectus in Obiecto*, trad. Julián Barenstein, Circe, n° XVIII, 2014, p. 134

con el proceso de comprensión de sus propios contenidos a través del funcionamiento de las razones necesarias:

Ningún entendimiento en la Vía puede entender que Dios existe sin el hábito de la fe; todo lo que es entendido de Dios en la Vía, es entendido por medio del entendimiento; luego, el entender que Dios existe se da con el hábito de la fe. La prueba de la premisa mayor es que Dios es superior y el entendimiento inferior, y así el entendimiento no puede elevarse por su propia naturaleza para tomar a Dios como objeto mientras lo entiende, por lo cual, Dios mismo se habitúa de fe, para que, mediante la fe, <el entendimiento> pueda elevarse sobre sí para entender a Dios...<sup>248</sup>

Podemos ver entonces por qué Llull otorga un conocimiento superior a los representantes de las tres religiones monoteístas con respecto al filósofo, ya que ellos son poseedores del hábito de la fe, y creer, como vimos, es mayor que el entender. Sin embargo, el propósito de los sabios es iluminar el entendimiento del filósofo para que éste pueda acceder a los misterios de Dios. Si la fe procede directamente del Creador y el hombre ya cree gracias a su luz infusa, ¿por qué parece ser tan relevante la presencia de la filosofía en ámbitos que son estrictamente teológicos? Primero debemos entender que la tarea de la teología es una contemplación de la fe sobre sí misma en un intento de entender lo que se cree, pero el ser humano cree únicamente cuando es movido por la iluminación divina, iluminación que necesariamente comienza en la luz natural de la razón y culmina en la luz infusa de la fe.

Llull considera que los infieles carecen de la iluminación que la fe cristiana otorga a la razón, pues no hay razón más segura que la creencia, mas, si se cree por creer y no por el entender, se puede ser creyente de una fe falsa, como es el caso de judíos y musulmanes. Vuelve Ramon a hacer una clara distinción entre los infieles: aquellos que, por no tener una instrucción filosófica, están imposibilitados a creer por el entender, y los que ya tienen esta predisposición racional, recurso indispensable para su cruzada de conversión. Llull, entonces, necesita convencer a los otros credos por medio de la razón, ya que su fe les hace creer que su religión es la correcta. “Ramon tiene que reconocer que Dios es causa de la fe y del intelecto humano, pero agrega: mediante su luz ha proporcionado al intelecto el hábito de la fe, para que le ayude a entender; y, naturalmente, el intelecto entiende mejor con dos hábitos que con sólo uno, como es más segura la mente que opera con prudencia y fortaleza que con sólo una de ellas”.<sup>249</sup>

---

<sup>248</sup> *Ibidem*, 134-135 pp.

<sup>249</sup> Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramón Llull*, op. cit., p. 164

Ninguna potencia inferior puede elevarse al Objeto máximo por sí sola; el entendimiento humano es una potencia inferior, luego, el entendimiento humano no puede elevarse al Objeto máximo por sí solo. Y, puesto que la opinión general es que cuando el entendimiento entiende que hay solo un Dios y no muchos, por la concurrencia del hábito de la fe, el entendimiento se eleva mediante su entender que solo hay un Dios. Y así se hace evidente que la fe no resulta anulada por el entender, porque la fe es el instrumento con el que el entendimiento se eleva por sus propias fuerzas.<sup>250</sup>

Según lo que nos dice Ramon, la fe se encuentra por encima de la razón, por lo que los creyentes ya la poseen *per se*, como pasa con los tres sabios y el gentil: aquellos creen sin necesidad de la razón, el gentil, que es filósofo, debe ser convencido por razones necesarias para poder entender y, posteriormente, creer. La estructura jerárquica, fundamental para Llull, es la siguiente: la fe es superior, la razón inferior; no obstante, no existe contradicción, por lo que, si una asciende, la otra también lo hará. La diferencia entre una y otra es que la primera no precisa del esfuerzo, pues ya está dada, mientras que la razón participa de un ascenso lento y fatigoso, pero este ascenso sólo es posible gracias al instrumento intermedio puesto entre Dios y la razón, la fe. Así, el intelecto logra elevarse junto con la creencia para poder descansar en su primer objeto, contemplar a su Creador.

Siguiendo este razonamiento, entendemos que la teología tiene como una de sus tareas fundamentales la comprensión explícita de un conocimiento que de antemano forma parte de nuestra experiencia transcendental, tanto de la experiencia de nosotros mismos como de la experiencia del mundo. Por tanto, solamente cuando Dios emerge de ese marco de referencias y su presencia se hace visible en el horizonte de la fe, el intelecto humano puede interrogarse por su existencia e ir penetrando progresivamente en su conocimiento: “El camino teológico emprendido por Ramon Llull es un verdadero itinerario de comprensión a partir de la fe (*intellectus fidei*) que, ante el misterio que se le desvela, afirma para inmediatamente negar lo afirmado pero, sobre todo, contempla para admirar hasta llegar a la adoración de Dios uno y trino”.<sup>251</sup> Ramon Llull postula este horizonte de la fe como condición previa para conocer a Dios, por lo que, «*nullus intellectus in via sine habitu fidei potest intelligere, quod Deus sit*». <sup>252</sup>

---

<sup>250</sup> Llull, Ramon, *Liber de Convenientia Fidei et Intellectus in Obiecto*, *op. cit.*, p. 135

<sup>251</sup> Andreu Alcina, Joan, *La síntesis de la teología del Ser y de la teología del Bien: el núcleo fundamental de la metafísica de Ramón Llull*, *Studia Lulliana* 53, 2003, p. 6

<sup>252</sup> Ramon Llull, *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto*, II, MOG, IV, p. 572



Llull nos dice: “Y por esto, argumento así: todo creer habituado a la fe, dispone el entendimiento para entender; el creer del fiel es un creer habituado a la fe; luego, el creer del fiel dispone el entendimiento para entender”.<sup>253</sup> Por tanto, toda ciencia que busque conocer a Dios requiere de la luz infusa de la fe, porque lo que es el Creador escapa a nuestras aptitudes innatas, hay un ascenso que el entendimiento es incapaz de realizar con la fuerza de la razón, pues ésta no puede elevarse al inteligible divino, en este sentido, la única manera de alcanzar el conocimiento superior es siempre a través de la fe. Por esta clara distinción — pero también convivencia— entre ambos términos, no considero viable enmarcar el pensamiento luliano en un ámbito meramente racionalista, ya que, como hemos visto, aunque fundamental, la razón no es superior a la fe en ningún escenario, lo cual constatamos cuando el autor dice que aquellos que creen, incluso sin la ayuda de la razón, han sido ya iluminados por Dios.<sup>254</sup>

Del mismo modo en que se le ha otorgado el título de racionalista, investigadores como Amador Vega lo inscriben en un ámbito mucho más cercano a la mística,<sup>255</sup> trasladando este particular rasgo a la constitución misma de su *Ars*. Por su parte, Miguel Cruz Hernández se decanta en considerar la mística luliana como el centro de toda su especulación, porque también lo fue de su vida.<sup>256</sup> Domínguez Reboiras y Jordi Gayá, por su parte, consideran que la función mística en Llull responde al ámbito de la Teología: “los escritos lulianos deben ser considerados como un corpus teológico en sentido estricto, en el que, por supuesto, tiene cabida, como también sucede en otros autores de la Edad Media, escritos dedicados a temas que una más moderna división de las ciencias ha excluido de la teología”.<sup>257</sup>

---

<sup>253</sup> Llull, Ramon, *El Liber de Convenientia Fidet et Intellectus in Obiecto*, *op. cit.*, p. 136

<sup>254</sup> Lulio, *Libro del gentil y los tres sabios*, *op. cit.*, p. 33: “Cuando los sabios oyeron esto y comprendieron la doctrina errónea en la que el gentil estaba y el sufrimiento que a causa de este error soportaba, les movió el piadoso desprendimiento de la caridad. Organizaron la forma en que demostrarían al gentil que Dios existe y que en él existen bondad, grandeza, eternidad, poder, sabiduría, amor y perfección, y que probarían todas estas cosas por las flores que están contenidas en los cinco árboles, para ponerle a él en conocimiento de Dios y de sus virtudes, y en la esperanza de la resurrección, a fin de que su corazón se alegrase y su alma se dirigiese al camino de la salvación y de la gloria eterna”.

<sup>255</sup> Vega, Amador, *Ramon Llull y el secreto de la vida*, Madrid, Ediciones Siruela, 2002, p. 20: “Llull quiere devolver al Creador todo lo que él es, lo poco o lo mucho que ha conseguido hacer de sí mismo, y en el proyecto coimplica también a Dios, en esa extraña conjunción en la que el místico suele hablar y conversar con el Otro”.

<sup>256</sup> Cruz Hernández, Miguel, *El pensamiento de Ramon Llull*, Madrid, Editorial Castalia, 1977, pp. 253-254: “El pensamiento místico de Ramon Llull es, a mi entender, el centro de toda su especulación, porque lo fue de su vida. Es el eje en torno al que se mueve «circularmente» todo el fin, la intención y la dialéctica de su pensamiento”.

<sup>257</sup> Domínguez Reboiras, Fernando, *Dios, el mundo y el hombre según Ramon Llull*, *Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca*, N° 20, 2015, p. 245

Sin duda uno de los fundamentos de la filosofía luliana es la mística, el *Ars luliana* no podría funcionar si ésta no fuera uno de sus pilares; sin embargo, no concuerdo con la idea de inscribirlo exclusivamente en esta línea de pensamiento, pues ya hemos visto que su filosofía necesita valerse de la racionalidad para poder poner en funcionamiento su Arte: el primer acercamiento al mundo y al misterio divino se da por intervención de la razón natural que, por medio de la fe, devendrá en entendimiento. La conversión de Lull nos da fe de ello, la aparición de Cristo en la cruz no es un rayo que lo fulmina, por el contrario, debe presentársele varias veces hasta que éste comprende que Dios lo llama a su servicio, en ello consiste la sabiduría luliana. Cruz Hernández dirá que su pensamiento nace de la contemplación en Dios; no obstante, antes de la contemplación existe un entender para creer:

La cuarta vez (o la quinta, como más se cree) que se produjo esta aparición, completamente aterrorizado se metió en su cama y pasó toda la noche tratando de entender cuál era el significado de esas visiones que se repetían. Por una parte, su consciencia le decía que las apariciones sólo pretendían que abandonara el mundo de una vez por todas y que a partir de entonces, se dedicara totalmente al servicio de nuestro Señor Jesucristo. Por otra, su consciencia le provocaba culpas por su vida pasada y le parecía que, por eso, era indigno del Cristo.<sup>258</sup>

Los términos en latín que el autor usa para hacer referencia a «entender» y «conciencia» son *cogitando* y *conscientia*: “...tota illa nocte cogitando tractans quidnam visions iste tociens iterare significare deberent. Hinc sibi quandoque dictabat conscientia...”,<sup>259</sup> podría cuestionarse el sentido de *cogitare* como entendimiento, dado que su significado más próximo es pensar, incluso meditar, cuestión con la que estaría de acuerdo si no fuera por la descripción que Ramon hace de esta revelación, Cristo se le aparece cinco veces consecutivas y no es hasta esta última que su conciencia comprende la visión. En este mismo sentido, *conscientia* en su primera acepción significa conocimiento y, en un sentido no tan próximo, sentimiento, por lo que se reafirma el sentido de «entendimiento». No niego la lectura mística de este pasaje, la revelación, indiscutiblemente, es un fuerte símbolo de transgresión al interior de quien la vive, pero Ramon no le da todo el peso místico a este acontecimiento, por el contrario, se asegura muy bien de sustentarlo en la razón.

---

<sup>258</sup> Lull, Ramon, *Arte breve. Vida coetánea*, intr., trad. y notas Julián Barenstein, Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2016, p. 146: “In quarta ergo vel etiam quinta vice (sicut plus creditur) eadem apparatione sibi facta territus nimium lectum suum intravit, secum tota illa nocte cogitando tractans quidnam visions iste tociens iterare significare deberent. Hinc sibi quandoque dictabat conscientia, quod apparitiones ille nichil aliud pretendebant, nisi, quod ipse mox relicto mundo domino Iesu Christo ex tunc integre deserviret”.

<sup>259</sup> *Ibidem*, p. 147

Ahora bien, teniendo en cuenta dicha consideración, me gustaría que a partir de este momento se piense en racionalidad y mística como las dos piedras angulares de su pensamiento. En este sentido, Ramon no las concilia, por le contrario, las hace convivir sin contradicción alguna al interior de su *Ars*. A su vez, como señala Jordi Gayá, esta mística se inscribe en el marco de la teología, no existe separación entre una ciencia y otra, pues, para alcanzar la gracia divina, la íntima relación entre el ser humano y Dios es necesaria, y esta intimidad sólo se da en términos místicos. También es cierto que, aunque Ramon no se aleja de la teología, sí se posiciona fuera de ella por medio de sus razones necesarias, apoyado tanto en la razón como en la mística, ya que Llull debe buscar una manera de validar su discurso.

Sólo los predicadores avalados por la Iglesia eran tomados como autoridad en tanto que el contenido de su sermón debía permanecer dentro del ordenamiento litúrgico aceptado por la Iglesia, es decir, el fin de la predicación no era la profundización ni comprensión de las Sagradas escrituras, sino el sometimiento del creyente ante la autoridad, toda predicación sólo era concebida como tal si se fundamentaba en la materia revelada de las Sagradas Escrituras: la voz del predicador, en este sentido, era sólo la vía de la auténtica palabra, la de Dios. Ramon, por su parte, buscaba que fiel e infiel creyeran con conocimiento de causa y, para esto, requería de un entender para creer, de modo que necesita de un sermón que sea superior a las *auctoritates*<sup>260</sup> y, a su vez, universal, no dirigido únicamente a los creyentes, propósito para el cual se valdrá del símbolo de Cristo en la cruz como revelación: Dios mismo es quien lo ha llamado e inspirado para escribir el ‘mejor libro del mundo’, su *Ars*. La razón, como vehículo de la mística hacia Dios abre el camino hacia su misterio, porque, si el ser humano no se ha quitado el velo de la ignorancia, tiene a su Creador y no lo tiene al mismo tiempo.

El símbolo de Cristo impregnará estos dos pilares del *Ars* luliana y se instalará en el entendimiento del hombre como vía de transformación y encuentro, para ello será necesario ser conscientes de nuestra propia finitud y de la finitud de las cosas, pues en este mundo se encuentra el punto de partida dialéctico del ascenso y descenso del entendimiento, que no es

---

<sup>260</sup> *Ibidem*, p. 122: “Lulio termina por prescindir de la introducción bíblica a cada sermón a pesar de la larga y admitida estructura de la predicación cristiana. Con ello no pretende Lulio eliminar la Biblia de la predicación, sino la obligación formal de una constante y concreta alusión a la misma en el ejercicio de la propagación del mensaje cristiano”.

otra cosa que el amor a Dios: al reconocernos finitos reconocemos también nuestra capacidad de saber, pero este saber es parcial cuando sólo usamos nuestro razonamiento, por tanto, al comprender que nuestro entender es limitado, buscamos la manera de alcanzar la esencia de Dios, y esto sólo es posible a través de las Dignidades Divinas, en un terreno que ya no es el lógico, sino el místico. Para poder comprender las profundas raíces místicas de nuestro filósofo debo desarrollar tres aspectos inherentes al *Ars* luliana: cristología, naturaleza y geometría sagrada, sin los cuales no es posible comprender el método apologético de Ramon.

### **1.1.1 Cristología, naturaleza y geometría sagrada**

La figura central de pensamiento y obra de Ramon Llull es, sin lugar a duda, Jesucristo, pues él es quien lo llama al servicio de Dios, lo que tendrá una serie de implicaciones trascendentales para la filosofía luliana. La revelación, en este sentido, representa la posibilidad de restaurar la unión entre las dos partes que conforman la creación, macrocosmos y microcosmos, y Cristo, como Dios encarnado y modelo de sabiduría universal, es el mediador del diálogo entre lo divino y lo humano: si se quiere comprender cómo es el sistema interno contemplativo del *Ars* luliana, se debe voltear la mirada hacia el Hijo de Dios, pues en él se encuentran todas las respuestas.

La revelación del Crucificado marcará el comienzo de la vida religiosa del Doctor iluminado, por lo que Cristo se convierte en la piedra angular de todo su método apologético, sin él no es posible la vía contemplativa del conocer y amar a Dios que nos devuelve transfigurados al mundo. Vemos, por tanto, que la contemplación luliana requiere comprender el lugar que realmente ocupan las cosas desde un amar y un conocer que no pueden alcanzarse sin la figura de Jesucristo, quien le permite al ser humano acceder al Ser. Es importante, de igual manera, profundizar en la figura del Salvador como símbolo de un método que es apologético, contemplativo y predicativo, pues la revelación luliana nos muestra un camino de unión muy particular: por voluntad divina Cristo se le presenta al Doctor Iluminado pendiente en la cruz, pero será por un examen de su consciencia que él se consagre. La figura del Crucificado se convertirá en la vía de acceso al entendimiento en un nivel simbólico, de tal manera que las tres potencias del alma y la Trinidad de personas se corresponderán en un doble plano, el ontológico y el teológico. Siguiendo esta línea de

pensamiento, la revelación es el primer paso hacia una vida transformada, en la que existe un antes y un después, sin embargo, esta transformación se presenta de manera escalada, es decir, la ruptura que acontece no es inmediata, los misterios del mundo se desenvuelven paulatinamente, como mostraré a continuación.

Lo primero que hay que señalar es que, dentro de la conversión luliana, el pecado no es el origen de los vicios, es más bien el olvido de los hombres hacia Dios en un estado que se presenta como herencia de la caída de Adán, lo que implica que el ser humano tuvo un conocimiento inmediato de la divinidad y, con su expulsión del paraíso, propició una ruptura y un desconocimiento de los misterios de la creación. Cristo, como segundo Adán y síntesis de los símbolos fundamentales del universo, será el encargado de restaurar la caída y despertar en el entendimiento humano el recuerdo de Dios: sus dos naturalezas (divina y humana) simbolizan el cielo y la tierra, mientras que el aire y el fuego su ascenso y su descenso. Por estas razones, Cristo es el mediador y, al mismo tiempo, los dos términos a unir.<sup>261</sup>

Señor Jesucristo [...] tu alma fue creada contigo y unida al Dios Hijo y por tu meditación se entregó a Dios Padre y salió de tu cuerpo [...] y el género humano, que murió por el pecado de Adán, volvió a nacer. Esa muerte tuya, Señor, que destruyó de tal manera la muerte tan grande del género humano y que le dio gran vida, adoro, alabo y bendigo.<sup>262</sup>

Si el primer contacto con Dios se da en el mundo a través de la figura adámica, de igual modo se presagia el reencuentro y Lull establece este acontecimiento a través de la contemplación en el espacio de la naturaleza, lugar en el que la luz de Cristo restaura la armonía de la creación, la cruz de la que pende el Hijo de Dios.<sup>263</sup> Jesucristo entonces es el

---

<sup>261</sup> Cf. Chevalier, *Diccionario de los símbolos*. Barcelona, Editorial Herder, 1986, p. 360

<sup>262</sup> Lull, Ramon, *Libro del hombre*, Palma de Mallorca, Centro de lingüística aplicada Atenea, 2000, p. 288: “Tu, domine Iesu Christe, exclamasti uoce magna ad punctum mortis et tua anima creata cum te Deo Filio coniuncta et per te tuo Deo Patri tradita de tuo corpore exiuit, quod post exitum tuae animae mortuum remansit et humanum genus quod mortuum fuit per peccatum Adae, reuiuiscit. Illam, domine, tuam mortem quae ita magnam mortem totius generis humani destruxerit et quae magnam dedit uitam adoro, laudo et benedico et per amorem suum uolo suspirare et plorare et ad sibi seruiendum labores et mortem desidero sustinere”.

<sup>263</sup> Lull, Ramon, *Libro del hombre*, *op. cit.*, p. 284: “Señor Jesucristo, los judíos te hicieron llevar una cruz en la que fuiste crucificado y muerto, y te la hicieron llevar para hacer sufrir tu cuerpo y para burlarse de ti. Esa cruz verdadera tuya, Señor, adoro, que es el modelo general de cualquier otra cruz que representa tu imagen, con gran sufrimiento y dolor, y a ella presto reverencia y honor”.

Domine Iesu Christe, Iudaei te fecerunt portare crucem in qua crucifixus fuisti et mortuus, quam te portare fecerunt ad laborandum tuum corpus et ad te deridendum. Illam ueram crucem tuam, domine, adoro, quae est

primer símbolo que posibilita el ascenso del ser humano y, como símbolo fundamental, sintetiza el mundo material y el mundo trascendente, por lo que establece una relación entre el círculo, el triángulo y el cuadrado, tres figuras geométricas que trazan el esquema simbólico religioso del *Ars luliana*: el círculo representa a la divinidad, el cuadrado al mundo material y el triángulo al ámbito espiritual, la acción del alma y la Trinidad, todos estos elementos necesarios para la conformación del diálogo entre lo divino y lo humano, contenidos y visibles en la figura de Jesucristo crucificado.

Una vez acontecida la revelación, el misterio de Cristo penetra en la *scala creatorum*, la escala de los sujetos, pues cada ser adquiere un significado particular por el lugar que ocupa en el orden ontológico de la creación que es regido por el peldaño más alto, donde el Ser de Dios lo contempla todo. Dada esta correspondencia, las plantas, los vegetales y los animales nos enseñan cómo en ellos está contenida la virtud de Dios. Es misión del ser humano, entonces, recuperar la unión de todo el cosmos creado por medio del ascenso y descenso de su entendimiento. Esta simbiosis entre los órdenes de la naturaleza llevará a Lull a concebir a Dios como ese gran ordenador del cosmos que crea a las criaturas en el espacio de la naturaleza, de manera que, si el ser humano no devela su misterio, no es posible la comprensión de la realidad humana y divina.

Esta comprensión se lleva a cabo por medio de la contemplación, elevación del alma a Dios, que se pone en funcionamiento por medio de las Dignidades Divinas, números simbólicos, figuras de árboles, figuras geométricas y letras combinatorias, por lo que el ascenso y descenso del entendimiento responden a tres aspectos: antropológico, epistemológico y espiritual, los cuales se corresponden entre sí y son atravesados por la figura de Jesucristo: “Hemos adorado a Dios nuestro señor en sus dignidades y propiedades. Ahora queremos adorar a nuestro señor Jesucristo, Dios verdadero y Hombre verdadero”.<sup>264</sup> No es casualidad que el tres sea el número que defina la filosofía luliana, ya que es por excelencia el número fundamental, por lo que expresa a la perfección cómo es que Ramon concibe a Dios, al ser humano y al mundo, que en el tres se expresan en un orden intelectual pero también espiritual.

---

exemplar generale cuiuslibet crucis, quae tuam repraesentat figuram cum graui passione et dolore et sibi reuerentiam Facio et honorem.

<sup>264</sup> *Ibidem*, p. 257

Tres son también las figuras geométricas que definen el cosmos, pero también son tres las religiones monoteístas y tres son las representaciones de Dios, Hijo y Espíritu Santo: memoria, entendimiento y voluntad, y, al mismo tiempo, son representación de las tres virtudes teologales, Fe, Esperanza y Caridad, formando así un tres que es la expresión de la totalidad de las cosas, tanto materiales como intelectuales y espirituales. El tres es, pues, el acabamiento de la manifestación de Dios, el Ser completo, nada más se le puede añadir. El tres viene a ser para Ramon Llull la expresión que define su mística, todo procede de un tres que no es más que uno: sujeto, verbo y acción; Creador, acto de crear y criatura; espíritu, alma y cuerpo. En el tercer capítulo desarrollaré la cuestión de los correlativos,<sup>265</sup> donde quedarán establecidos con mayor claridad los tres grados que acabo de mencionar, por el momento, lo que me interesa mostrar es que Cristo es quien posibilita todos los niveles interpretativos del tres, es el mediador y la vía entre Dios y el ser humano. En este marco, reafirmo que la dialéctica del ascenso y descenso responde necesariamente a un sentido antropológico, epistemológico y espiritual, estos tres cobijados por el manto de la mística. Cristo es el tres en uno: hombre, entendimiento y Dios, el círculo perfecto que es la divinidad y que contiene en su seno toda la creación.

La mística representa para Ramon ese espacio en el que las tres religiones son una y en el que filosofía y teología se complementan, pues nos presenta un concepto de Dios mucho más racional pero que sólo se puede comprender por medio de la iluminación humana, desde la creación misma y por vía del Crucificado, sólo así el ser humano es capaz de trascender su razonamiento y llegar a un conocimiento verdadero de Dios. En el ascenso y descenso, donde comprendemos el sentido de todas las cosas, pero también, en el que todas las cosas nos dan la posibilidad de conocer a Dios, Cristo se instaura en nuestra alma como una de las tres potencias, el entendimiento. Siguiendo esta lógica, la antropología humana conduce directamente al elogio de Cristo y su encarnación como la manifestación máxima de las posibilidades del hombre, por ello, el único camino epistemológico posible de la divinidad es una búsqueda, es un ir ascendiendo por medio de las huellas que va dejando el Creador en las cosas visibles y que culminaran en el peldaño espiritual de mayor elevación, la unión con Dios.

---

<sup>265</sup> Los correlativos, según nos explica Llull, son los principios dinámicos dentro de los principios con los que el creador ordenó la naturaleza: las Dignidades Divinas.

Según lo anterior, conocemos el sentido y ser de todas las cosas a través del Creador, pero, a su vez, Él sólo puede ser conocido por medio de las cosas. En tal sentido, la manifestación de los absolutos divinos en el mundo es la base de toda ciencia, de todo conocimiento y todo entender. La comunicación que el ser humano entablará con la naturaleza, entonces, se manifiesta en la figura de Cristo como Encarnación, Resurrección y Salvación, permitiendo la restauración de la caída, es por esto por lo que toda la obra luliana está consagrada al Hijo de Dios, y se recrea en el alma del hombre como centro que interpreta y contempla el mundo.

Frente al ser humano, el espacio natural es silencio pleno de innumerables secretos que no pueden ser develados, ya que sus operaciones son mucho más amplias que la capacidad que tiene el hombre para comprenderlas. Sin el giro de la mirada hacia Dios como luz que ilumina las mentes, el conocimiento sobrenatural del mundo se mantiene oculto, puesto que el hombre por sí mismo no es capaz de alcanzar dichos secretos, pero la revelación permite al alma humana alcanzar este nivel de conocimiento en tanto que microcosmos, pues lo que constituye al macrocosmos es también esencia íntima de la naturaleza humana.

Dado que Llull establece el espacio de la naturaleza como simbólico, requiere de la conjunción de un conocimiento científico-místico, puesto que la razón no logra alcanzar por sí sola la unión con Dios, de modo que la constitución del alma debe estar fundamentada ontológicamente en el Ser y teológicamente en Cristo, ya que, en este orden jerárquico, en el que Dios es el máximo objeto, el entendimiento es sólo imagen y semejanza, por lo que no puede captar plenamente al Creador. El ser humano, por tanto, no puede elevarse a Dios con su sola razón, ligada a lo sensible, y requiere de la vía mística para alcanzar los inteligibles divinos.

Una vez que el espacio místico se ha desplegado, Dios abre el camino hacia el cosmos y se revela al ser humano en un acto de amor cósmico a través del mundo material, que, una vez desplegado, Ramon lo llama *natura*<sup>266</sup> y lo define como un ente cuya propiedad compete a la naturaleza. Dios, como gran ordenador del cosmos, da el ser a la criatura creándola en el tiempo, de modo que todas las cosas corporales están compuestas de la *primera materia* surgida de la nada, de la que subyacen forma y ausencia de forma, nuestro modo de entender estos dos contrarios es mediante las cosas sensibles y las cosas inteligibles. La contemplación de este evento sólo es posible desde la naturaleza, de modo que materia y forma deben

---

<sup>266</sup> Cf. *Liber de Novus Physicorum*, OP, II, 4, p. 11-12.



permanecer unidas para hacer visible el misterio, propiciando la comprensión de la realidad humana y divina. Es a través de la estructura jerárquica del Ser que el ser humano se configura como espejo de los misterios divinos, por lo que debe situarse entre dos realidades, el mundo material y el mundo espiritual, de modo que el espacio natural se presenta de manera física y simbólica. En el *Libro del gentil y los tres sabios* encontramos un pasaje que hace referencia a esta doble naturaleza, que tiene lugar en un bosque cargado de símbolos trascendentes como recreación del paraíso mencionado en el Génesis, en el que un filósofo se introduce a este espacio de manera *ad extra* primero y *ad intra* posteriormente:

Cuando el gentil se encontró en dicho bosque, contempló un lugar muy placentero lleno de riberas, prados y fuentes, adornando con árboles en cuyas ramas cantan dulcemente muchas aves de diferentes especies. Bajo los árboles, jabalíes, gamos ciervos, osos, puerco espines, liebres y otros muchos animales de caza en cuya contemplación el ama se reanimaba sobremanera y renacía el aliento corporal. Los árboles estaban llenos de frutos muy sabrosos de los que emanaba un olor muy agradable [...] y, como aturdido, anda errante por el desierto, de sitio en sitio y de fuente en fuente, intentando ver o hacer algo agradable que pudiese expulsar fuera de sí el penoso pensamiento y la tristeza que tenía, pero cuanto más recorría el lugar y veía sitios agradables y más bonitos, con tanta más fuerza aumentaba en su pensamiento el dolor y la destrucción del cuerpo. <sup>267</sup>

Una vez que se ha hecho este camino tortuoso de la vía mística, los árboles, flores y frutos adquieren un significado que estaba oculto y al que ahora se puede acceder, ya que los árboles son figuras simbólicas de la realidad divina propiciada por la conversión en Cristo, quien concentra ambas naturalezas, la material y la espiritual, y al que pertenece el símbolo geométrico de mayor importancia en *Ars luliana*, la cruz. Tanto el simbolismo sensible como el simbolismo inteligible son el resultado de una combinación de los distintos órdenes del conocimiento: las *Dignitates Dei*, las potencias humanas, las virtudes y los vicios crean un mapa de conocimiento en el que Dios está en el centro como objeto de la contemplación. Una vez que el alma pone en funcionamiento los sentidos espirituales, teniendo como intermediario a Cristo entre microcosmos y macrocosmos, la vía de ascenso comienza a través de una contemplación de la naturaleza que es simbólica y transfigurada.

---

<sup>267</sup> Lulio, *Libro del gentil y los tres sabios*, op. cit., p. 15

### 1.1.2 La lógica espiritual luliana

Dado que hay dos revelaciones que convergen en el mundo de Llull, la cristiana y la musulmana, pero una sola razón a través de la cual se debe dialogar con los infieles para mostrarles la Verdad, el filósofo se ve en la necesidad de crear un método que le permita armonizar razón y fe, como ya he señalado, transformando la lógica aristotélica en una lógica revelada. Esta lógica es compatible con ambas revelaciones porque cristianos y musulmanes, así como judíos, comparten un principio de realidad, que es la existencia de un solo Dios. Pero este principio únicamente adquiere validez en el plano de la mística, donde convergen dos niveles de correspondencia: *ad intra*, la actividad propia de Dios, y *ad extra*, la revelación del Creador a su creación, permitiendo la comunicación entre macrocosmos y microcosmos.

Como pasa con toda la obra luliana, su lógica es única en su tipo, por lo que no puede ser catalogada en los esquemas ordinarios de la época medieval, ya que por un lado se encuentra subordinada a la Teología y por el otro está inscrita en la mística. Es decir que la lógica algebraica de los círculos giratorios corresponde a la contemplación activa del autor. En el pensamiento luliano, por tanto, la lógica se acompaña de la mística, ya que hace participativo el aspecto ontológico de Dios y su creación, enlazando así al particular con el universal más allá de un razonamiento lógico, posicionando esta relación en el campo mismo del entendimiento, único mediador. En la lógica tradicional se distinguen las siguientes preposiciones, *quia* (inventivas, del efecto a la causa) y *propter quid* (demostrativas, de la causa al efecto); Llull agregará a éstas un tercer grado de conocimiento, *aequiparantiam*<sup>268</sup> (principio analógico), que le da al *Ars* un carácter demostrativo. En relación con esto y, puesto que el mundo es un sistema ordenado matemáticamente dentro de la jerarquía del ser, el conocimiento del ser humano nos conduce a una lógica revelada: la Trinidad;<sup>269</sup> así, el

---

<sup>268</sup> Llull, Ramon, *Libro de los correlativos. Prefacio, op. cit.*, p. 13: “Parece conveniente recordar que Llull implementa con su *Arte* una lógica diferente de la aristotélica. Llull hace una lógica real, basada principalmente en las primeras intenciones y no en las segundas. En relación con la teoría de la demostración, Llull explica que el acto de demostrar sólo puede existir junto con el demostrativo y el demostrable. Ahora bien, ambos podrían presentar las mismas o diferentes condiciones de conocimiento. Si son diferentes, se podrá conocer lo superior por lo inferior o lo inferior por lo superior. En el primer caso, se tiene la demostración *quia*, en el segundo la *propter quid*, ambas aristotélicas. En la demostración *quia* se prueba la causa por el efecto. En la demostración *propter quid* se prueba el efecto por la causa. En ella, el medio demostrativo es la causa y el efecto lo demostrable. Cuando el medio demostrativo y lo demostrable presenten iguales condiciones de conocimiento, entonces estaremos ante la *demostración por equiparación*”.

<sup>269</sup> Pardo Pastor, Jordi, *La naturaleza humana en Ramón Llull, op. cit.*, pp. 64-65

entendimiento debe transitar, dialécticamente, entre estos cuatro grados de conocimiento: sensible-sensible, sensible-inteligible, inteligible-inteligible e inteligible-sensible que contienen toda la realidad, pues en ellos está significado tanto lo divino como lo humano y que propician que el entendimiento del ser humano comience su viaje científico-místico del ascenso y descenso. La razón, por tanto, ofrece un espacio en el que la predicación se ejercita en el mundo sensible, mientras que la contemplación construye en el mundo la nueva realidad: la revelación debe ser entendida una y otra vez, y sólo así la historia de la salvación adquiere significado en el hombre religioso.

“En la perspectiva del pensamiento místico-contemplativo, puede sorprender los estrechos límites a los que Llull, según esta interpretación, quiere someter al pensamiento que desea elevarse hasta lo más alto en su pretensión por incluir en un todo comprensible racionalmente incluso las verdades divinas. Éste fue el reto ya desde los comienzos: hablar de Dios y de los misterios de la religión en un contexto de significación posible en el que encaje toda argumentación racional”.<sup>270</sup> El campo de la mística, por tanto, establece una conexión directa entre razón y fe, “Dios es razón. Desde la más íntima esencia de la razón es posible reconocer la esencia de Dios”.<sup>271</sup> En ese marco, la relación entre macrocosmos y microcosmos es íntima: arriba se encuentra Dios, abajo, a semejanza suya, la creación; ambas partes constituidas por las *Dignitates Dei*, ya sea por identificación y unidad en el Ser o participadas por el ser finito.

El *Ars luliana*, de hecho, debe ser entendida como una lógica que contiene la llave de la realidad universal, pues es un discurso referente a la creación que aspira a un ordenamiento del cosmos. Por esta razón el método de Ramon es al mismo tiempo lógica, metafísica y mística que, a diferencia de la lógica tradicional, se ocupa de la correspondencia entre el pensamiento, la contemplación y la realidad. Por ende, mediante combinaciones mentales, Llull logra descubrir el verdadero sentido de las relaciones entre el Creador y sus criaturas: los círculos giratorios, los diagramas de árboles y las figuras geométricas contenidos en la naturaleza develan el misterio divino, haciendo de la lógica luliana un método que es revelado y espiritual.<sup>272</sup> A diferencia de la lógica formal, la luliana se interesa por la estructura del

---

<sup>270</sup> Vega, Amador, *Ramon Llull y el secreto de la vida*, op.cit., pp. 28-29

<sup>271</sup> Xirau, Joaquín, *Vida y obra de Ramón Llull. Filosofía y mística*, México, FCE (Brevarios), 2014, p. 137

<sup>272</sup> Casadesús, Ricar, *¿Combinación lógica o lógica combinatoria en Ramon Llull? Una ojeada al Ars Magna*, Universitat Ramon Llull, *Ars Brevis* (2015), núm. 21, p. 49: “[...] Llull no consideraba su método como

mundo y su relación con Dios, ya no sólo por la estructura de los discursos, como resultado de esto, se caracteriza por la descomposición de conceptos agrupados en nociones simples e irreductibles y el uso de símbolos para indicarlas, además de la mecanización de las combinaciones entre los conceptos mediante figuras móviles y la idea de un lenguaje perfecto comprensible para fieles e infieles. En este sistema Dios es el arquetipo de la realidad y todo el universo está configurado como un conjunto de símbolos que develan esta estructura del Ser, y en tanto que los principios generales son el fundamento de todo lo real, hay una coincidencia entre lógica y ontología, que propician el conocimiento de Dios desde una visión que sólo puede ser mística.

## **2. El método apologético luliano como estrategia de conversión**

Será la *Vita coetanea*<sup>273</sup> la que nos guíe en esta segunda parte del capítulo, obra autobiográfica que nos ofrece una visión parcial acerca de los acontecimientos que fueron relevantes en la vida de nuestro autor,<sup>274</sup> remarco esto porque ciertos eventos parecen pasar desapercibidos y otros son narrados con ahínco. Cabe mencionar que mi intención no es enfocarme en datos estrictamente biográficos, sino en aquellos que me permitan construir nuevos horizontes acerca del método apologético luliano, para lo cual me valdré de fragmentos muy particulares acerca de su conversión. Comienzo estableciendo los propósitos del *Ars* luliana, los cuales regirán su vida una vez que ha acontecido la revelación de Cristo en la cruz:

---

sustitutivo de la lógica formal de Aristóteles y los escolásticos. Llull dominaba la lógica tradicional y por eso no creemos que llegara a pensar nunca que la mera yuxtaposición de términos proporcionara por sí sola una demostración. Pero sí creía que a través de la combinación mecánica de términos se podrían descubrir los elementos necesarios para elaborar razonamientos válidos”.

<sup>273</sup> Existen dos versiones de la *Vita coetanea*, una latina y otra catalana, se considera la primera como la versión original. Nos dice Domínguez Reboiras que el texto fue escrito cinco años antes de su muerte del Doctor Iluminado, en 1311, por un monje anónimo al que él mismo le dictó su biografía: La *Vita coetanea* se presenta como una obra auténticamente luliana e incluso la más luliana de sus obras ya que en ella pretende Ramon justificar toda su vida y su obra literaria. Domínguez Reboiras, Fernando, *Idea y estructura de la Vita Raymundi Lulli*, Santiago de Compostela, 2-6, XII, 1985, p. 8

<sup>274</sup> De acuerdo con los estudiosos, hay tres maneras de saber sobre la vida de Ramon: su autobiografía, sus referencias en sus obras y la recapitulación de las fechas en que compuso y terminó sus obras.

Por consiguiente, teniendo ya firmemente en su alma estos tres propósitos mencionados –a saber, padecer la muerte por Cristo convirtiendo a los infieles a su servicio; también, en caso de que Dios se lo concediese, escribir el libro mencionado (que contiene todas las ciencias); y procurar el establecimiento de monasterios para el aprendizaje de diversos idiomas, como antes se explicó–, a la mañana siguiente fue hasta una iglesia, que no distaba mucho de allí, y llorando con devoción, suplicó por largo tiempo al Señor Jesucristo, para que se dignara a llevar a buen término de estas tres cosas que Él mismo, con gran misericordia, había inspirado en su corazón.<sup>275</sup>

El eje conductor en la vida de Ramon Llull, como ha podido constatarse, es la figura de Cristo y su propósito la conversión de los infieles, temas que son recurrentes en toda su obra. Con todo, previo a su conversión,<sup>276</sup> su ánimo se ve movido por otros intereses, que después se dará a la tarea de transfigurar en devoción a Cristo, a saber, el amor cortés y su educación<sup>277</sup> caballeresca.<sup>278</sup> Él mismo confiesa su inclinación hacia los pecados y las bajas pasiones,<sup>279</sup> por lo que su vida se ve consagrada al amor sensual, esto debido a las circunstancias en las que se formó. Como hijo único de una familia de alta valía y siendo senescal en la corte de Jaime I, se moldea en él una personalidad indomable y trovadora, aspecto clave que formará su carácter y que permanecerá incluso después de la conversión. Como parte de su confesión hacia Dios, Llull no guarda reparo en describir su condición antes de ser acogido por Cristo:

---

<sup>275</sup> Llull, Ramon, *Arte breve. Vida coetánea, op. cit.*, p. 151: “Hiis, igitur, tribus articulis supradictis in animo suo firmiter iam concepto, videlicet de morte tolleranda pro Christo, convertendo ad eius servicium infideles; de libro supra dicto, si daret Deus, etiam faciendo, nec non de monasterios impetrandis pro diversis linguagis addiscendis, ut superius est prectatum in crastino mox ascendit ad ecclesiam, que non longe ab ibidem distabat, dominum Iesum Christum devote flens largiter exoravit, quantius hec predicta tria, que ipse misericorditer inspiraverat cordi suo, ad effectum sibi beneplacitum perducere dignaretur”.

<sup>276</sup> Alrededor de los treinta años Llull recibirá la revelación de Cristo, quien se le presentará cinco veces en la cruz antes de que el filósofo se convenza de que Dios lo llama para defender su reino. Antes de dicha conversión, Ramon era senescal de la mesa del rey de Mallorca y se dedicaba a componer vanas canciones.

<sup>277</sup> *Ibidem*, p. 145: “Joven aún, Ramon, senescal de la mesa del Rey de Mallorca, estuvo dedicado de lleno a la composición de vanas canciones, poemas y a otros placeres mundanos. Raymundus, senescallus mense regis Maioricarum, dum iuvenis adhuc in vanis cantillenis seu carminibus componendis et aliis lasciviis [...]”.

<sup>278</sup> Carreras i Artau, Tomàs u Joaquim, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1939, p. 264: “El sentido de la educación primaria de Llull –edificada sobre una base cristiana– es eminentemente caballeresco. Así lo exigía la condición social de Ramón. Toda la instrucción que él recibe va enderezada a prepararle para la carrera de armas, completada con el arte o ciencia de trovar”.

<sup>279</sup> Llull, Ramon, *Libre de Contemplació en Dèu*. Valencia, Universitat de València, 1996, 104, n. 16: “La bellea de les fembres es estada pestilencia e tribulació de mos ulls. E tant s’es estès e escampat en mi peccat de luxuria, que tot m’ha perprès e comprès e en totmi s’es mès; e per null altre peccat no son estat tan leg menat ni tan sobrat ni tan ensutzat com son per peccat de luxuria, per tal que pogués haver los plaers de luxuria, me son, moltes de vegades, e moltes ansies e moltes paors, mès a perill de mort e he sostenguts molts treballs”.

Han sido -dice- todas mis palabras orgullosas y de vanagloria, pintadas con dichos artificiosos pronunciados con falsa intención, con engaño y refinamiento. En todas cuantas cosas, Señor, puede un hombre ser disoluto y desordenado y mal acostumbrado y mal enseñado en su hablar, yo lo he sido cantando y trovando y blasfemando y deshonrando y menospreciado y mintiendo y descreyendo, y todas las otras torpezas que con la boca se puede pronunciar o decir, todas han residido y pasado por mi boca y por mis labios, y en tanta manera, Señor, que por ningún fregadero ni conducción jamás pasaron tantas fealdades, como han pasado por mi boca palabras feas y horribles y sucias y malas.<sup>280</sup>

Esta pasión que observamos, desbordada hacia los pecados, será la característica que lo acompañe a lo largo de su vida —y que puede confirmarse en sus escritos, rasgo propio de su inclinación mística— con un mayor fervor después de la conversión, aunque con un particular matiz, ahora la inspiración es dada por Dios, cuestión que debemos tener presente, pues, como consecuencia de su carácter tan apasionado, algunos podrían considerar que el filósofo suele presentarse como un pensador contradictorio; no obstante, veremos más adelante que esta consideración no es del todo acertada.

Debo aclarar que, si bien es cierto que la revelación de Llull acontece a través de la figura de Cristo, puesto que es el modelo de la cristiandad, y por quien finalmente se llevará a cabo la conversión, existe una fuerte influencia de San Francisco de Asís<sup>281</sup> con respecto a la vida de nuestro autor, dado que es en quien se inspira para llevar a cabo su misión predicativa, ya que, de igual manera que Ramon, pertenecía a una familia adinerada y abandonará el mundo después de haber recibido la revelación en Cristo:

...cuando Francisco estaba sumergido en profundo sueño, la clemencia divina le mostró un precioso y grande palacio, en que se podían apreciar toda clase de armas militares, marcadas con la señal de la cruz de Cristo, dándosele a entender con ello que la misericordia ejercitada, por amor al gran Rey, con aquel pobre caballero sería

---

<sup>280</sup> *Ibidem*, p. 104

<sup>281</sup> San Buenaventura, *San Francisco de Asís. Escritos. Leyenda Mayor*, Madrid, BAC, p. 5: “San Francisco nació en Asís en el año 1182, de padres ricos y burgueses, comerciantes en telas, Pedro Bernardone y madonna Pica. En su juventud se crió en un ambiente de mundanidad y se dedicó, después de adquirir un cierto conocimiento de las letras, a los negocios lucrativos del comercio. Fue un joven alegre y aficionado a las fiestas, pero dentro de la corrección y la honestidad, y por más que se dedicara al lucro conviviendo entre avaros mercaderes, jamás puso su confianza en el dinero y en las riquezas. Dios había infundido en lo más íntimo del joven Francisco una cierta compasión generosa hacia los pobres, la cual, creciendo con él desde la infancia, llenó su corazón de tanta benignidad, que convertido ya en un oyente no sordo del Evangelio, se propuso dar limosna a todo el que se la pidiera, máxime si alegaba para ello el motivo del amor de Dios. Además, la suavidad de su mansedumbre, unida a la elegancia de sus modales; su paciencia y afabilidad, fuera de serie; la largueza de su munificencia, superior a sus haberes -virtudes estas que mostraban claramente la buena índole de que estaba adornado el adolescente-, parecían ser como un preludio de bendiciones divinas que más adelante sobre él se derramarían a raudales”.

galardonada con una recompensa incomparable. Y como Francisco preguntara para quién sería el palacio con aquellas armas, una voz de lo alto le aseguró que estaba reservado para él y sus caballeros.<sup>282</sup>

Es así como el evento que despertó el oído espiritual del santo fue el encuentro con un caballero noble pero pobre y mal vestido a quien ofreció sus ropas. Este acontecimiento sería el incentivo para que se abriera el entendimiento espiritual en San Francisco, pasando algún tiempo, y saliendo a meditar al campo, entra en una iglesia a hacer oración movido por el Espíritu Santo, y mientras se encontraba postrado ante la imagen del Cristo crucificado, fijó sus ojos en la cruz y una voz que provenía de ésta le dijo tres veces lo siguiente:

«¡Francisco, vete y repara mi casa, que, como ves, está a punto de arruinarse toda ella!». Quedó estremecido Francisco, pues estaba solo en la iglesia, al percibir voz tan maravillosa, y, sintiendo en su corazón el poder de la palabra divina, fue arrebatado en éxtasis. Vuelto en sí se dispone a obedecer, y concentra todo su esfuerzo en la decisión de reparar...la iglesia.<sup>283</sup>

Del mismo modo que el santo Francisco, Ramon fue llamado por Cristo para restaurar su Iglesia y sucedió que, al mismo tiempo que iba adquiriendo consciencia de su conversión, pues aún se encontraba sujeto a la vida material, llegó la festividad de San Francisco de Asís y al escuchar el testimonio de su proceder, decidió seguir su ejemplo:

Después de estas reflexiones, cuando regresó a sus negocios cotidianos, como aún estaba bastante apegado a la vida mundana y lasciva, fue tibio y remiso a la persecución de los tres propósitos durante los siguientes tres meses, hasta que llegó la fiesta de San Francisco. En efecto, en esta fiesta, en presencia de Ramon había predicado un obispo de los Frailes Menores. Había hablado de la manera en que San Francisco, dejando tras de sí, y rechazando todas las cosas, se unió con amor y firmeza a Cristo, etc.; así, Ramon, incitado por el ejemplo de San Francisco, enseguida vendió sus posesiones [...].<sup>284</sup>

Aunque existe una clara influencia de la vida de San Francisco en Ramon Llull, ambas conversiones responden a objetivos muy particulares, pues, mientras que el santo se promulga en contra de las cruzadas y hace nula utilización de la filosofía, Llull reconoce la

---

<sup>282</sup> *Ibidem*, p. 4

<sup>283</sup> *Ibidem*, p. 5

<sup>284</sup> Llull, Ramon, *Vida coetánea*, *op. cit.*, p. 151: “Post hec ad sua reversus, cum nimis esset adhuc imbutus vita et laxivia seculari, in predictis tribus conceptis negociis persequendis per tres subsequentes menses, scilicet usque ad sequens festum sancti Francisci, satis fuit tepidus et remissus. Sed in eodem festo, predicante quodam episcopo apud Fratres Minores, ipso Raymundus presente, quomodo scilicet predictus sanctus Franciscus relictis et reiectis omnibus, ut soli Christo firmius inheret etc., et ipse Raymundus tunc sancti Francisci provocatus exemplo venditis mox possessionibus suis [...]”. En su *Vida Coetánea* Ramon Llull suele hablar de sí mismo en tercera persona.

importancia de ambas cruzadas, la espiritual y la armada, y, a su vez, otorga un puesto especial a la filosofía: “Llull no aportará el arma de la filosofía escolástica que los frailes predicadores manejaban con maestría; pero transformando y ensanchando su concepto, hará de la filosofía un instrumento popular al servicio de la fe católica”.<sup>285</sup> Es importante señalar este hecho porque, aunque en primera instancia Llull no se decanta por las armas, en algún punto de su vida lo hará, pero no por un pensamiento contradictorio, sino por unas razones muy particulares que estaré discutiendo a lo largo de este capítulo.

Señalo una vez más, para el Doctor Iluminado la herramienta filosófica es indispensable en sus planes de conversión, ya que debe acercarse a los árabes en igualdad de circunstancias —en ocasiones de manera hostil y en otras con suma admiración—, por este motivo dedica varios años de su vida al estudio y nos dice en su *Vita* que aprende árabe de la mano de un esclavo suyo,<sup>286</sup> cuestión que me parece relevante señalar porque a partir de este encuentro Llull revela su actitud siempre contrastante con respecto a los musulmanes.<sup>287</sup> El autor nos relata que, después de nueve años este hombre blasfemó el nombre de Cristo cuando Ramon se encontraba ausente, por lo que al enterarse, movido por un ardiente impulso de fe, golpeó al sarraceno en la boca, en la frente y en la cara, en respuesta, el esclavo insuflado en rencor, a partir de ese momento, planeaba cómo podía asesinar a su amo.<sup>288</sup>

El relato confirma que un día el esclavo trató de quitarle la vida a Ramon con una espada, pero éste logró desviar el golpe, aunque no del todo, por lo que el esclavo fue llevado a la cárcel, después de que Llull impidiera que sus sirvientes lo mataran ahí mismo. Esta

---

<sup>285</sup> Carreras i Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, op. cit., p. 339

<sup>286</sup> Llull, Ramon, *Vida coetánea*, op. cit., p. 153: “[...] se vistió con un hábito común de la tela más ordinaria que podía encontrar y así, en esa misma ciudad aprendió un poco de gramática y compró un sarraceno, del que aprendió la lengua árabe.

[...] assumpsit sibi vilem habitum de panno quod ipse invenire poterat grossiore, et sic, in eadem civitate didicit parum de gramatica emptoque sibi ibibem quodam Sarraceno linguam Arabicam didicit ab eodem”.

<sup>287</sup> Johnston, Mark D. *Conversion to penitence*, *Mystics Quarterly*, vol. 16, n. 4 (December 1990), p. 184: “The confrontation with the slave also invites typological analysis as a dramatization of spiritual values. It may foreshadow the assaults that Llull later suffers from the Muslim audiences whom he proselytizes in North Africa. Or perhaps it symbolizes the dangers of the Averroist doctrines taught at Paris, where Llull vigorously denounced them. The hostility of Llull’s slave, of his Muslim audiences, and of his Averroist opponents all constitute one blinde rejectionof his loving solicitation of their salvation and the divine grace available to them all”.

<sup>288</sup> *Ibidem*, p. 152: “Deinde post annos novem contigit quod Sarracenus ille, Raymundo quadam die absente, nomen Christi blasphemaret; quod, cum reversus cognovit Raymundus ab hiis qui blasphemiam audiverant, nimio fidei zelo motus percussit illum Sarracenum in ore, fronte ac facie. Sarracenus vero rancore nimio inde concepto ex tunc cepit mente tractare, quomodo dominum suum posset occidere”.



dicotomía luliana con respecto a los árabes está presente en sus primeros escritos y permanecerá incluso en los últimos, aunque cada uno de sus textos responda a objetivos particulares y a públicos variados, recordemos que su filosofía siempre es apologética, principalmente por su relación tan cercana con el mundo árabe, que en ocasiones tanto admira y por momentos tanto teme.

Pues bien, esta actitud luliana, que parece ser aún más marcada con los árabes, tiene que ver con la manera en la que éste plantea la conversión de los infieles —que también incluye a judíos y otras sectas cristianas— y no sólo a la problemática con los musulmanes, cuestión que se puede constatar en una de sus primeras obras, el *Libro de la Orden de Caballería*. Esta obra, que se sitúa entre los años 1704 y 1706 aproximadamente, y que fue retomada tiempo después en 1281, apunta, en primera instancia, a un método bastante común en el cristianismo, que es la conversión de los infieles a través de las armas. Veremos cómo, en años posteriores, Ramon se vale nuevamente de esta herramienta por motivos que se acercan más a una acaecida desesperación que a una estrategia apologética bien planeada.

El amor y el temor se convienen contra el desamor y el menosprecio; y por esto conviene que el caballero, por la nobleza de su ánimo y buenas costumbres y por un honor tan alto y tan grande como el que se le ha hecho por elección, por el caballo y las armas, sea amado y temido de las gentes; y que por el amor que recibe, devuelva caridad y ejemplo; y por el temor que causa, devuelve verdad y justicia.<sup>289</sup>

El caballero se convierte así en el emisario de Dios, deberá ser amado por sus buenas costumbres y su alta valía, y será temido por sus armas. Debo señalar que existen dos tipos de caballeros en la filosofía apologética luliana, el que lucha a través de las armas y el que lo hace por medio de razones necesarias, ambos igual de importantes en el camino de la conversión. Este matiz puede hacernos pensar que Llull está lejos de ser un autor abierto al diálogo, razón por la cual me gustaría desarrollar con mayor profundidad su *Libro de la Orden de Caballería* y los motivos detrás de su redacción.

Cuando Ramon es llamado a la conversión, el ideal de Cruzada ya no es el método más eficiente de la cristiandad, la realidad es que en la práctica no tuvo grandes resultados, al menos no en la época del autor, se había convertido ya en un ideal muy abandonado, cuestión por la cual podemos suponer que Llull escribe su *Libro de la Orden de Caballería* en un

---

<sup>289</sup> Llull, Ramon, *Libro de la Orden de Caballería*, Madrid, Siruela, 2009, p. 9

intento por ofrecer orden y estabilidad a su credo, un credo que se ve amenazado no sólo por los pensadores árabes, sino que, internamente, carecía de unidad. Desde la redacción de esta obra temprana podemos percatarnos del auténtico interés de Llull por el lenguaje simbólico, pues no es éste un simple manual acerca de cómo debe comportarse un caballero, el carácter ético del tratado requiere de una base simbólica que sustente la relación divina entre el mundo y el reino de Dios:

Al caballero se le da la espada, que está hecha a semejanza de cruz, para significar que así como Nuestro Señor Jesucristo venció en la cruz a la muerte en la que habíamos caído por el pecado de nuestro padre Adán, así el caballero debe vencer y destruir a los enemigos de la cruz con la espada. Y como la espada tiene doble filo, y la caballería es para mantener la justicia, y la justicia es dar a cada uno su derecho, por eso la espada del caballero significa que el caballero debe mantener con la espada la caballería y la justicia.<sup>290</sup>

Llama la atención cómo es presentada la relación entre el caballero y los infieles, a quienes llama enemigos y a los que se les debe combatir con la espada y destruirlos, por otro lado, la justicia caerá sobre todo hombre que siga el recto camino de Cristo, para los cuales habrá salvación, no así para los enemigos de la cruz. Dicho lo anterior, si contrastamos ambos pasajes citados sobre el *Libro de la Orden de Caballería*, encontraremos que en el primero Llull hace referencia al amor y temor que debe infundir el caballero en los hombres: mientras que por su caridad obtendrá amor, por el temor se vestirá de verdad y justicia, es decir que el discurso parece apuntar hacia un amor condicionado, sólo aquellos que crean en Cristo se salvarán de la espada y su destrucción.

Hay en este fragmento más que una simple alusión a los infieles, es también un claro llamado a los propios miembros de la comunidad cristiana, Ramon menciona la caída por el pecado de Adán como analogía de los tiempos modernos, existe una desviación evidente dentro del credo y, así como una vez los caballeros fueron reunidos y corregidos,<sup>291</sup> de igual

---

<sup>290</sup> *Ibidem.*, p. 27

<sup>291</sup> El mundo de la caballería estará estrechamente ligado al feudalismo, las dos instituciones se relacionaron y se mezclaron en un intrincado sistema de relaciones personales. El servicio militar de los caballeros (*servitium*) era, para el señor, el principal motivo del contrato de vasallaje. Con el armamento completo o al menos una parte de éste, el caballero debía tomar parte de la cabalgada, integrar un simple servicio de escolta o servir de guardia en uno de los castillos del señor. Pero, lo cierto es, que el tiempo de los feudales también fue el tiempo de los saqueos, motivo por el cual, en 1130, comienzan a enaltecerse las virtudes de los nuevos caballeros, llamados templarios, puesto que la concepción que se tenía de aquéllos respondía más a la de ser aliados del mal, de manera que era necesario civilizarlos.

modo, considera Llull, los cristianos deben ser encaminados hacia las virtudes a través de la figura de estos nobles súbditos de Cristo. En este sentido, son tres los propósitos del caballero: pacificar a los hombres, mantener y defender el credo cristiano y vencer a los infieles. En obras cercanas al *Libro de la Orden de Caballería*, como el *Libro de la Contemplación en Dios* (1271-1273) y el *Libro del gentil y los tres sabios* (1274-1283), Ramon introduce al caballero espiritual, el que combate a través de razones necesarias y que será a quien encarnará nuestro autor. El hecho de que estas obras hayan sido redactadas en tiempos relativamente cercanos implica que en la concepción luliana de conversión ambos caballeros son necesarios, el primero como destructor de los enemigos y el segundo como salvador de los infieles.<sup>292</sup>

Así como nuestro Señor Dios ha elegido clérigos para mantener la santa Fe con escrituras y pruebas necesarias, predicándola a los infieles con una gran caridad que aun la muerte les es deseable; de esta suerte el Dios de la Gloria ha elegido caballeros que, por fuerza de armas, venzan y se apoderen de los infieles...<sup>293</sup>

El clérigo, nos dice Llull, tendrá como labor la conversión de los infieles a través de las armas intelectuales, es su deber trabajar codo a codo con el caballero para glorificar el nombre de Dios, de igual manera Ramon se unirá a esta lucha como caballero de razones. Así como era necesaria la preparación y ordenación de nuevos caballeros para la Cruzada, los caballeros intelectuales también debían ser instruidos, por tal motivo el rey de Mallorca mandó construir un monasterio en su reino, que fue dotado con todo lo necesario para internar a frailes dispuestos a aprender la lengua árabe para poder convertir a los infieles.<sup>294</sup>

---

A su vez, las armas que eran entregadas al caballero poseían un valor simbólico, con ellas se debía extender el reino de Cristo, la espada se convertía en la Cruz, y dicho ritual se transformaba en un sacramento de consagración.

Cf. *La caballería perfecta y las virtudes del buen caballero en el Libro de la Orden de Caballería* de Ricardo Da Costa en: *Constantes y fragmentos del pensamiento Luliano: Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo*, Fernando Domínguez y Jaime de Salas (edit.). 17-20 septiembre 1994, 172 p.

<sup>292</sup> Marco Artigas, Miguel, *Los mundos de Ramon Llull. Libros de las cruzadas*, Madrid, UNED, 2010, p. 48: “Una de las vías no implica la exclusión de la otra, sino que ambas han de ser consideradas como formas que se pueden desarrollar a la vez, es decir, como formas complementarias. La lucha contra los infieles preparará el camino del conocimiento, y con el conocimiento de las razones necesarias y de las Dignidades de Dios entenderán perfectamente la fe cristiana”.

<sup>293</sup> Llull, Ramon, *Libro de la Orden de Caballería*, *op. cit.*, p. 12

<sup>294</sup> Llull, Ramon, *Vida coetánea*, *op. cit.*, p. 160: “Sub eodem tempore impetravit etiam Raymundus, a predicto rege maioricarum, unum monasterium, construi in regno suo et possessionibus dotari sufficientibus, ac in eodem tresdecim Fratres Minores insituti, qui linguam ibidem disceret arabicam pro convertendis infidelibus ut superius est expressum. Quibus, nec non et aliis in eodem monasterio perpetuo predictis possessionibus ad eorum necessaria ministrarentur singulis annis quingenti floreni”.

Por lo anterior, puedo comenzar a trazar una línea de investigación en la que no existe contradicción entre dichos ideales de conversión, puesto que el *Libro de la Orden de Caballería* no es un texto aislado, Llull tiene otras tres obras que desarrollan de igual manera el tema de la conversión armada, éstos son: el *Liber de passagio* (1292), el *Liber de fine* (1305) y el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* (1309). Así mismo, su vida predicativa apunta más a la conversión espiritual, por ello, considero que Llull valida la doble estrategia dentro de la problemática apologética, pero existe un punto de inflexión entre estas dos cruzadas, ser un *enemigo* o un *infiel*: mientras que al enemigo se le convierte a través de las armas, con el infiel se puede entablar un diálogo por medio de razones necesarias.

Siguiendo este razonamiento, me parece esencial como paso introductorio a la conversión de los infieles, atender la propia conversión de nuestro autor, pues ésta da fundamento a la segunda, recordemos que el mismo Ramon, volcado hacia los vicios, es partícipe de una transformación y una consagración al crucificado, por lo que él mismo en algún momento se viste con las ropas del infiel, convirtiéndose su testimonio en el método filosófico que buscará aplicar al resto de infieles. A su vez, la conversión adquiere necesariamente una significación simbólica, pues la figura de Cristo se convertirá en fundamento del método apologético de Ramon. A continuación, veremos cómo se da la conversión luliana, su proceder predicativo y la importancia de la figura de Cristo en su contemplación activa.

## **2.1 Una misión: la conversión de los infieles**

Para Ramon Llull, la conversión implicará un antes y un después en su persona, más aún, a partir de este significativo acontecimiento su vida se transformará en un ir y venir entre el silencio y el discurso, abandonará los vicios para recibir a cambio sabiduría y virtud, es decir, su contemplación y predicación corresponderán a un descenso y un ascenso que se desarrollarán de dos maneras interpretativas, la vía práctica y la vía simbólica. En relación con esto, considero que hay una correspondencia directa entre vida, pensamiento y obra del filósofo, puesto que su vivencia servirá de ejemplo para la conversión de los infieles. Es en esta correspondencia entre vida y obra donde encontraremos también los fundamentos de su contemplación activa, porque no sólo en el reposo se encuentra a Dios, también en la práctica

misma de las virtudes en la vida sensible: hay un recogimiento hacia el interior para después propiciar un despliegue hacia el exterior, lo que implica regresar al mundo como siervo de Cristo.

He sido un loco desde el comienzo de mis días hasta que pasé los treinta años, en que empecé a recordar vuestra sabiduría y tuve deseo de daros alabanza y recuerdo de vuestra pasión. Pues así como el sol tiene mayor fuerza en el mediodía, yo he sido loco y con poca sabiduría hasta la mitad de mi edad.<sup>295</sup>

Así, la conversión, y posteriormente contemplación, no responde a una nueva visión del mundo, sino a una transformación *ad intra* que implica una comprensión simbólica de lo ya existente, por ello para nuestro autor, no hay una negación del mundo sensible, por el contrario, es en este espacio donde se manifiesta el misterio divino. Por su propia voz Ramon relata cómo se vio inclinado hacia los pecados, esto con la intención de mostrarse ante el infiel en igualdad de circunstancias, aunque en su *Vita* hace poco énfasis en esto y pone especial atención en los acontecimientos que se suscitaron a partir de la revelación de Cristo en la cruz, como muestra de que el verdadero propósito de su vida comienza con este singular acontecimiento. Es a partir de este hecho en concreto que Llull transforma su amor mundano en devoción y servicio a Dios.

La *Vida coetánea* cumple con un propósito en específico, ejemplifica la manera en la que un hombre pecador, inclinado hacia los placeres, es llamado por Cristo a glorificar su Iglesia,<sup>296</sup> así como el caballero es siervo de Dios y debe entregar su vida al servicio del culto católico. En analogía, Ramon es convertido en un caballero de la razón, y su misión y penitencia estarán al servicio de la conversión de los infieles. Llull busca, en cada uno de sus escritos, legitimarse ante la propia comunidad cristiana, pues, a diferencia de sus contemporáneos, no posee una formación escolástica, una razón de peso por la cual es se vale

---

<sup>295</sup> Llull, Ramon, *Libre de contemplació en Déu*, cap. 86, pp. 19-20

<sup>296</sup> Johnston, Mark D., *Conversion to penitence*, op. cit., p. 181: “The visions of Christ crucified in this opening scene illustrate well the central role played by devotion to the Passion in LlulPs era. His response to these visions displays the reactions of penance, gratitude, compassion, and imitation commonly attributed to meditation on the Passion, but the Life organizes them into an argument for LlulPs vocation: penitent, he feels unworthy to serve God, grateful, he wishes to serve God; compassionate, he wishes to promote love and honor for God among the infidels; imitating Christ, he wishes to give his life. The penitent and compassionate aspects of this argument may appear slight, but in fact they provide two fundamental justifications for Llul’s evangelical program. The penitential sense of overwhelming personal guilt combines with devotion for the Passion to identify the individual sinner as a cause of Christ’s suffering, while encouraging imitation of Christ’s suffering as a mode of “corn-passion”.

de la mística, ya que es Dios quien le otorga las herramientas necesarias para llevar a cabo su labor:

[...] un apasionado e impetuoso dictamen de la mente entró en su corazón: él mismo habría de escribir, en el futuro, un libro, el mejor del mundo contra los errores de los infieles. Pero, como a él no se le ocurría la forma ni la manera de escribir este libro, estaba absolutamente pasmado. Sin embargo, cuanto más y más se admiraba, tanto más fuerte se hacía dentro de él aquel instinto o dictamen de escribir dicho libro. De este modo, al considerarlo una vez más, se dio cuenta de que con el curso del tiempo, el Señor Dios le daría la gracia de escribirlo. En efecto, poco o nada podía hacer solo...<sup>297</sup>

Puesto que la conversión en Llull implica una vida transformada en Cristo, pensamiento y obra deben concebirse como unidad, lo que hace y escribe, sin distinción del público al que vaya dirigido, reflejarán el ideal que mantuvo en todos sus años de servicio y penitencia, la creencia en un solo Dios y una sola Ley. Esto requería la conversión de los infieles, no obstante, para obtener la credibilidad y el apoyo de los llamados enemigos de la cristiandad era necesario profesar con el ejemplo de su propia vida, si un pecador como él había sido iluminado por la gracia divina, sus hermanos descarriados también podían alcanzar la salvación.

El problema fundamental al que se enfrenta Llull con respecto al islamismo es la ausencia del símbolo de Cristo y la Trinidad, que tampoco se acepta en el judaísmo, y la noción del tiempo y la constitución del alma. Ramon logra armonizar a estas dos religiones con el cristianismo a través del fundamento que las hermana, la creencia en un solo Dios y la fe en Abraham. Ahora bien, para el judaísmo Dios es uno, todopoderoso, y no es posible representarlo, se le debe adoración exclusiva y su nombre no puede pronunciarse, niega de igual manera la existencia de un dios malo. Dios da orden y sentido a su creación, tanto al universo como al hombre, por lo que éste se relaciona directamente con su creador, macrocosmos y microcosmos se fundamentan el uno al otro, pero quien da testimonio de Yahvé es únicamente el pueblo elegido.

---

<sup>297</sup> Llull, Ramon, *Vida coetánea*, *op. cit.*, p. 149: “[...] intravit cor eius vehemens ac implens quoddam dictamen mentis, quod ipse facturus esset postea unum librum meliorem de mundo contra errores infidelium; verumptamen cum ipse super tali libro faciendo nec formam videret adhuc aliquam neque modum, nimium mirabatur. Quanto tamen ipse super hoc plus et sepius est miratus, tanto fortius instinctus ille seu dictamen faciendi librum predictum intra se crescebat. Sed, rursus considerans quod, licet Dominus Deus sibi processu temporis faciendi predictum librum gratiam largiretur, parum tamen vel nichil ipse solus facere posset, inde pressertium, cum ipse linguam arabicam, que Sarracenorum est propria, penitus ignoraret”.

Además, los judíos tienen la creencia en un mesías que no ha llegado, por lo que no se le relaciona con Jesucristo, y la eternidad acontecerá sólo cuando el mesías devuelva al pueblo elegido a la tierra prometida y sea su redentor, mientras que Dios será el que juzgue y permita la resurrección de los cuerpos. Es importante señalar que la figura del mesías sólo es secundaria, pues es un mensajero, el que prepara el camino, pero la separación que se da entre Dios y el hombre se restaura siguiendo los mandamientos dados a Moisés en el monte Sinaí. Con respecto al tiempo, no es un acto puntual o un suceso histórico, sino un proceso continuo, se renueva constantemente.

Por su parte, la religión islámica basa su teocentrismo en la entrega y sumisión a Dios, y es Alá y sólo Alá quien da vida al hombre, infundiéndole parte de su espíritu, de igual modo es su palabra la que da origen a la creación por medio de la providencia, que es la que le da continuidad al mundo y al hombre. El tiempo se presenta como inacabado, la creación no termina con el tiempo primitivo, pues Dios está creando continuamente al mundo y al hombre, por lo que todo está condicionado por su voluntad absoluta. A diferencia del judaísmo, lo que le permite al hombre hacerse digno de la resurrección es la confianza en Alá y el estar a su servicio, por lo que el mundo se convierte en ese lugar de prueba donde se da el hallazgo de la fe. Los musulmanes también creen en la llegada del mesías, pero éste no se encarna en la figura de Jesús, sino que corresponde a Mahoma, quien abogará por los hombres en el Juicio final, con Dios como único juez.

Una diferencia contundente entre judíos, cristianos y musulmanes es la idea del alma y su relación con el cuerpo, para los dos primeros alma y cuerpo serán salvados, mientras que, para los musulmanes, en la muerte habrá separación de alma y cuerpo. El monoteísmo cristiano, de igual manera que el judaísmo, reconoce las tres alianzas con Dios: la alianza de Noél, la de Abraham y la del Monte Sinaí. Sin embargo, existe un sutil matiz que conlleva un profundo cambio, ya no es el pueblo elegido el que será salvado, sino la comunidad cristiana cobijada bajo la fe en la Trinidad. Dios es el creador del mundo, pero también lo trasciende y el ser humano adquiere esta capacidad si y sólo si cree en la figura de Cristo, el Creador se convierte, entonces, en la revelación, Cristo en el mediador y el hombre en aquel que tiene fe en su Dios.

Para los cristianos la figura del mesías es todo y lo llena todo, es el destino irrevocable, provenimos de él y a él debemos regresar, existe un ciclo que debe ser cumplido mediante la caridad de la Trinidad, pues el tiempo en Dios es eternidad, el mundo ha sido creado por y para Cristo. Para el hombre, por el contrario, el tiempo se presenta lineal, hay un principio y un fin, y sólo alcanzará la eternidad en el Juicio final. No es de extrañarnos, pues, que la revelación de Llull sea la figura de Cristo en la cruz, ya que él es el mensajero, la redención y la salvación. Lo anterior es el punto de partida para abordar propiamente la conversión de los infieles que, como se verá en líneas posteriores, pone la atención específicamente en los musulmanes, ya que, como he mostrado, los judíos no se alejan del todo del credo cristiano, como sí pasa con el islam, pues carece de la figura del Hijo de Dios.

Dentro de las obras lulianas podemos encontrar la aparente postura contradictoria del filósofo, investigadores recientes dan fe de ello advirtiendo que no siempre nuestro autor expresa sentimientos conciliatorios en sus obras, como lo señala Armand Llinarès, que distingue dos grupos con respecto a los diálogos religiosos de Llull: el primero corresponde a los diálogos de inclusión, como el *Libro del gentil y los tres sabios*, y el segundo al de las controversias, como el *Liber contra Judeos* o la *Disputatio*. Alexander Fidora y Josep E. Rubio, por su parte, en su libro introductorio al pensamiento luliano, destacan que los signos de tolerancia que el Beato suele mostrar quizá no sean más que ejercicios dialécticos, estrategias de conversión, y no una convicción real acerca de la tolerancia entre religiones. Siguiendo este argumento, el interés de Llull por aprender árabe<sup>298</sup> y latín, que es fundamental en su obra, respondería a una estrategia política,<sup>299</sup> pues sabía que la multiplicidad de lenguajes era una de las causas de conflicto y desacuerdo entre las naciones.

Ha quedado establecido en el capítulo anterior que Ramon no sabía árabe, al menos no lo suficiente como para escribir sus obras en ese idioma, esto es de suma relevancia porque nos da una pista acerca de la ambivalencia que maneja con respecto a los árabes, sobre todo en sus libros y discursos, que en ocasiones se decantan por la apertura y otras por el lenguaje hostil. Pero existe una razón específica del por qué esto ocurre y que se puede detectar en sus

---

<sup>298</sup> Llull, Ramon, *Vida coetánea*, op. cit., 149-151 pp: “En efecto, poco o nada podía hacer solo, especialmente ignorando completamente la lengua árabe, que es la propia de los sarracenos. Ante esto se le ocurrió que podía acudir al Papa, a los reyes y también a los príncipes cristianos para incitarlos y obtener de ellos la fundación, en diversos reinos o provincias, de monasterios adaptados para este fin [...]”.

<sup>299</sup> Es decir, que su discurso tenía una intención específica dependiendo del interlocutor al que quisiera dirigirse, misioneros en formación, el príncipe, los universitarios o las dignidades de la Iglesia.



escritos: hay una evolución en el autor, a lo largo de la cual el diálogo íntimo del *Libro de contemplación en Dios* y la serenidad con la que se expresan los sabios en el *Libro del gentil* se va transformando en un diálogo hostil que terminará en polémica al interior de la *Disputatio Raimundi Christiani et Hamar saraceni*, esto debido a que su atención se enfocará en combatir específicamente a los averroístas latinos.

A continuación esbozaré una línea conductora entre sus textos de juventud, en los que veremos una actitud tolerante hacia los musulmanes, y sus escritos posteriores, donde su actitud se mostrará principalmente combativa. Es evidente que el ideal de Ramon implica la existencia de una sola lengua, una sola creencia y una sola fe,<sup>300</sup> de modo que su estrategia apologética responde, más que a una ‘tolerancia religiosa’, a una apertura religiosa, pues, si bien es cierto que está dispuesto a dialogar con los infieles, siempre buscará demostrar racionalmente la superioridad del cristianismo frente a cualquier otra religión. Por este motivo, su postura admite ambas perspectivas: una bien planeada estrategia militar para aquellos que no pueden ser convertidos por la razón (la cruzada armada) y la cruzada espiritual, sustentada en razones necesarias. Esta segunda será siempre su prioridad, pero, después de haber transcurrido los años sin tener mucho éxito y desde la desesperación, plantea la necesidad de recurrir a la cruzada armada.

Teniendo presentes estas dos posturas, debemos entender que existía una idea generalizada acerca de la cultura y filosofía árabes, lo que hacía del islam el mayor problema de la cristiandad, ya que cristianismo e islamismo postulaban ideologías extraordinariamente disímiles,<sup>301</sup> por lo que se abría una brecha aparentemente insalvable entre ambas religiones; sin embargo, el nuevo modelo apologético luliano apostaba por transformar la *diferencia* en *coincidencia*, para lo cual sólo pedía al interlocutor hacer uso de su razón. Antes que responder negativamente a las creencias del infiel, Llull pretendía ayudarlo a entender por qué se encontraba en el error y cómo es que la doctrina cristiana postulaba verdades.

---

<sup>300</sup> Lulio, Raimundo, *Libro del gentil y los tres sabios*, Madrid, BAC, 2007, p. 27. “Pensad, por Dios -dijo el sabio a sus compañeros- cuán grandes son los daños que ocasiona el que todos los hombres no tengan una única fe y cuántos serían los bienes si todos de común acuerdo tuviésemos una misma fe. Puesto que eso es verdad, nos podría parecer bien sentarnos bajo estos árboles, junto a esta fuente, y debatir sobre lo que cada uno de nosotros cree, según lo que nos señala la doctrina de estas flores y según las condiciones expuestas de los árboles. Y puesto que no podemos llegar a un acuerdo a través de las autoridades, podríamos intentar ponernos de acuerdo con razones demostrativas necesarias”.

<sup>301</sup> Cfr. William Ritt, Travis, *Relations between muslims and christians in the medieval kingdom of Valencia from Jaume I to Pere IV: 1238-1387*, The Florida State University College of Arts and Sciences, 2010, 207 p.

Ahora bien, ¿cómo logra transformar Llull la *diferencia* en *coincidencia*?, siendo Abraham el padre de las tres religiones monoteístas, se convierte en el vínculo que las hermane y le permita a nuestro autor, usando la lógica, convertir a los infieles desde el contenido de sus propias creencias. Con esto, Ramon abre un diálogo, aparentemente imposible, que no sólo hace partícipes a los árabes, sino también a judíos, paganos y otras sectas cristianas, pues su argumentación se centra en la discusión entre practicantes de distinta fe. Según sus propias palabras: no en contra de la fe, sino a través de la fe.<sup>302</sup> Sin embargo, sucederá algo particular entre cristianos, judíos y musulmanes, pues éstos no sólo eran *diferentes*, también eran *semejantes* en tanto que creían en el mismo Dios, por lo que se valían de un lenguaje en común: el de la filosofía griega transformada en teología escolástica. Por este motivo, para Llull estos dos credos que seguían una Ley distinta se convirtieron en el paradigma del infiel.<sup>303</sup>

Lo que Ramon busca es la ordenación del mundo, es decir, la reducción de las criaturas al conocimiento y amor de su Creador, lo que implica la conversión de los infieles a la fe y la vuelta de los cristianos a la pureza del Evangelio. Por tanto, en la vida práctica, Ramon enfoca su atención en judíos y musulmanes, ya que son los credos que han tenido un acercamiento más confiable a Dios, por lo que en el *Libro del gentil y los tres sabios* se hace presente la temática pacífica e incluyente propia de los primeros años de predicación del filósofo, donde el diálogo entre las tres religiones monoteístas converge, esto es, existe un espacio para que cada uno de los sabios exponga su credo y artículos de fe.

A pesar de ser un escrito abierto al diálogo, no deja de llamar la atención el hecho de que el gentil marque los errores de la doctrina del musulmán, pues en seguida muestra su inconformidad frente a ciertos artículos que el sabio quiere refutar, como es el caso de la creencia cristiana de la Trinidad. Otro tema importante para Llull será la figura del profeta Mahoma:

Por eso, puesto que Dios creó en el hombre la prudencia por la que conozca el gran poder de Dios, para demostrar su inmenso poder, envió en diversos momentos profetas y costumbres para demostrar que Dios puede establecer diferentes decisiones en diferentes

---

<sup>302</sup> Llull, Ramon, *Liber de convenientia fidei et intellectus in objecto*, citado por Thomas Burman en ‘*The influence of the Apology of Al-Kindi and Contratieta alfolica on Ramon Llull’s Late Religious Polemics*, *Medieval Studies* 53 (1991), p. 216: *Non intendo probare Articulos contra Fidem, sed mediante Fide*.

<sup>303</sup> *Liber de Deo maiore et Deo minore*, Prol. OL, I. “Impono istud nomen ‘fidelis’ Christiano; istud nomen ‘infidelis’ Judaeo et Saraceno”. Ofrezco el nombre de fieles para llamar al cristiano, y para el judío y sarraceno el de infieles. Traducción mía.

momentos. Por eso envió al profeta Moisés y dio a los judíos una ley que Dios quiso conservar hasta la venida del profeta Jesucristo, que fue espíritu de Dios nacido de mujer santa y virgen. Y entonces entregó a los cristianos una ley que duró hasta que envió a Mahoma, quien nos reveló a nosotros el Alcorán, que es nuestra ley y contiene la palabra de Dios. Por tanto, si Dios no hubiese hecho estos cambios de leyes y de costumbres por medio de diversos profetas y distintos momentos, la prudencia no sería iluminada para conocer el poder divino... por eso en el ser y en la concordancia del poder divino y la prudencia se demuestra que Mahoma es mensajero de Dios.<sup>304</sup>

En este pasaje hay dos planteamientos que merecen atención: por un lado, la justificación que ofrece el musulmán con respecto a su profeta Mahoma, pues nos dice que Dios ha mandado profetas en distintos momentos de la historia para demostrar que Él puede tomar diferentes decisiones, lo que da validez no sólo a Moisés y a Cristo, sino al mismo Mahoma. Sin embargo, al hacer esto, el musulmán demuestra que el último será el mesías, no reniega de Cristo, por el contrario, reconoce que nació de Dios y de la Virgen María, pero lo posiciona como un profeta más. Así mismo, queda demostrado que el Corán, de igual manera que Viejo y Nuevo testamentos, es una Ley dada por Dios, por lo tanto, igual de válida y verdadera. Una de las grandes problemáticas que Llull sostiene frente al islam es precisamente la validez de la figura de Mahoma<sup>305</sup> y su Ley, tema de importancia en el *Libro del gentil y los tres sabios*, en el que el gentil permite al musulmán exponer sus razones:

Y puesto que la bondad divina es muy grande, por eso Dios tuvo piedad de aquellas gentes y quiso iluminarlas y darles el conocimiento de su gloria de sí mismo. Por eso les envió a Mahoma como profeta que las iluminó y les proporcionó conocimiento verdadero de Dios, iluminación y conocimiento que concuerdan con la gran bondad de Dios, con la que no concordaría si no existiese el profeta. Y puesto que un bien debe concordar con otro, en el bien de Dios y en el bien que Mahoma hizo enderezando a los equivocados se prueba que Mahoma es mensajero y profeta de Dios.

---

<sup>304</sup> Llull, Ramon, *Libro del gentil y los tres sabios*, op. cit., pp. 415-417: “Vnde, cum Deus in homine prudentiam creauerit qua Dei magnam potestatem intelligat, idcirco, ad demonstrandum Deus suam immensam potestatem, misit in diuersis temporibus prophetas consuetudines ad demonstrandum quod Deus potens est in diuersis temporibus diuersa facere statuta. Et ideo misit Moysem prophetam et legem iudeis tribuit quam Deus conseruare uoluit usque ad tempus quo uenit Ihesus Christus propheta, qui fuit spiritus Dei natus ex muliere sancta et uirgine, et tunc legem tradidit christianis que durauit usque quo misit Macometum, qui nobis aliis reuelauit Alcoram, que est lex nostra continens uerba Dei. Vnde, si Deus has mutationes legum et consuetudinum diuersis prophetis atque diuersis temporibus non faceret, non illuminaretur ad diuinam potestatem prudentia cognoscendum [...] igitur in ese et concordantia diuine potestatis et prudentie Macometum fore Dei nuntium demonstratur”.

<sup>305</sup> De la Cruz Palma, Oscar, *Raymundus Lullius contra Sarracenos*, op. cit., p. 263: “Se hacía eco de que los musulmanes estaban forzados a la fe, pues hay verdaderos sabios que no creen que Mahoma fuera un auténtico profeta. Este argumento, citado en obras que van de un extremo a otro de su vida, debió ser especialmente útil para su estrategia de diálogo”.

El gentil responde diciendo: «Según lo que dices, sucedería que la perfección de Dios no concordaría con la gran bondad de Dios... Y como quiera que la bondad divina no satisfaga en todo lo que es necesario, contradice a la grandeza con la que concordaría si le diera satisfacción en todo lo que es necesario. Y si la bondad divina es contraria a la grandeza, es imposible que pueda concordar con la perfección, pero eso está en contradicción con las condiciones del árbol.<sup>306</sup>

Reafirmando esta insistente actitud de Llull hacia los musulmanes, el autor hará una clara distinción entre cristianos, infieles y gentiles, siendo los primeros quienes logran el perfecto conocimiento de Dios, el nivel más elevado del desarrollo intelectual en la historia de la humanidad,<sup>307</sup> mientras que los infieles, aunque pertenecen a la misma nación,<sup>308</sup> poseen un conocimiento errado de la Ley. Por otro lado, los gentiles son aquellos que siguen una Ley natural:

Los gentiles no tienen Ley ni conocimiento de Dios, sino que ignoran que existe, sin embargo, de acuerdo al orden natural, todos los hombres deberían conocer al Creador, mas, estos gentiles, a pesar de no tener conocimiento de Dios, muestran al menos algún respeto hacia ciertos creadores, lo que implica un reconocimiento acerca de que hay algo más noble que ellos.<sup>309</sup>

Llull encuentra la falta de unidad en el cristianismo y sabe que todos los gentiles son potenciales cristianos, por lo que, para ser convertidos, es necesaria la unidad del credo, de lo contrario, estos gentiles corren el riesgo de ser conducidos al error por los musulmanes.

---

<sup>306</sup> *Ibidem*, pp. 413-415: “Et quia diuina bonitas est immensa ualde, igitur Deus pietatem de illis gentibus habuit et uoluit eas illuminare et eis notitiam tradere de sua gloria et se ipso, et idcirco misit eis Macometum pro propheta, qui ipsos illuminauit et de Deo eis notitiam ueram dedi, que illuminatio et que notitia cum magna Dei bonitate conueniunt, cum qua nisi propheta foret minime conueniret. Et cum oporteat unum bonum cum altero conuenire, igitur in bono Dei et in bono quod Macometus fecit dirigendo errantes probatur in Macometum fore Dei nuntium et prophetam.

Respondit ei gentilis dicens: «Secundum hoc quod tu dicis, sequeretur quod diuina perfectio cum magna Dei bonitate concordans non exisset... Et cum diuina bonitas non satisfaciatur omni eo quod est necessarium, igitur magnitudini contradicit cum qua conueniret, si omnino bono quod est necessarium satis daret. Et si diuina bonitas est magnitudini contraria, impossibile quidem est quod cum perfectione ualeat concordare. Hoc autem est conditionibus arboris contradicens”.

<sup>307</sup> Una razón fundamental por la que Llull desea la conversión de los musulmanes, ya que el islam se reconoce como la nueva revelación de Dios, lo que implicaría que el cristianismo, entonces, no es la más elevada y perfecta de las religiones.

<sup>308</sup> Para nuestro autor, las diferencias entre las religiones implican diferencias entre las naciones, por lo que plantea dos tipos de naciones, las que poseen la Ley (dígase cristianos, judíos y musulmanes) y aquellos que no, es decir, el mundo civilizado y su contraparte bárbara.

<sup>309</sup> Lulio, Ramon, *Doctrina pueril*, NEORL VII, 186, II 2-6: “Gentiles sunt gentes sine lege, et qui non habent cognitionem Dei. Vnde per ignorantiam, quam habent de Deo, quia secundum cursum naturae omnis homo debet habere cognitionem sui creatoris, ideo gentiles, quamuis non cognoscant Deum, ad minus faciunt aliquem honorem aliquis creaturis, ad significandum, quod aliqua res sit nobilior quam ipsi”.

Claramente, es el árabe a quien Ramon posiciona entre la figura del infiel y el enemigo, es cierto que su actitud cambia visiblemente en función del origen de sus obras, así como del periodo en el que se han escrito, pero podemos constatar que es el musulmán, y no el judío, en quien Ramon centra su atención.

Pues bien, los judíos, apunta Ramón, siguen la Ley revelada, sus profetas han tenido el privilegio de entablar una relación directa con su Creador y han podido establecer una ley genuina, de manera que su religión garantiza un verdadero conocimiento de Dios, pero caen en el error porque no aceptan el Nuevo Testamento, y esto tiene que ver con su falta de interpretación alegórica, ya que interpretan de manera literal las Escrituras. Para Llull, la negación de Cristo y la falta de interpretación alegórica hacen de los judíos unos ‘rústicos’, enfatizando el hecho de que no saben cómo leer correctamente los textos bíblicos. Los musulmanes, por otro lado, si bien es cierto que son considerados hijos del Libro, no representan una nueva ley, a pesar de que el Corán es su libro sagrado, porque, señala Ramon duramente, es una invención de Mahoma,<sup>310</sup> por tanto, no puede ser un texto revelado.

A diferencia de los musulmanes, los judíos no poseían la misma capacidad para la organización política y militar, por lo que para los medievales éstos no representaban un peligro real, sino que eran vistos como una religión valiosa que se configuraba como la base de la Ley cristiana. Los árabes, de manera contraria, se encontraban en el preciso momento de su formación y desarrollo, además de que seguían una Ley que era todo menos verdadera, por lo que Llull no duda en llamarlos secta<sup>311</sup> o herejía. En su *Vita*, el filósofo reitera esta idea argumentando que la Ley de los cristianos es verdadera, mientras que la Ley de los

---

<sup>310</sup> De la Cruz Palma, Oscar, *Raymundus Lullus contra Sarracenos: el islam en la obra (luliana) de Ramon Llull*, Cahiers d'études hispaniques médiévales, num. 28, 2005, p. 263: “Llull siguió una tradición que pretendía sembrar la discordia en el interior del islam. Se hacía eco de que los musulmanes estaban forzados a la fe, pues hay verdaderos sabios que no creen en Mahoma fuera un auténtico profeta... En otras ocasiones, el beato prefirió seguir la tradición que ridiculizaba al profeta Mahoma, especialmente en la *Disputatio Raymundi Christiani et Hamar Saraceni*, probablemente su libro más crudo contra el islam. Sin embargo, desde el principio, Llull no dudó en utilizar esta ridiculización hasta el límite de hacer de Mahoma un semejante del Anticristo”.

<sup>311</sup> Domínguez, F. *et al.*, *Life in Raimundus Lullus, an introduction to his Life, Works and Thought*, Turnhout. Brepolis publishers, 2008, p. 616: “The word ‘sect’ can lead to misunderstandings and may be used in an ideological sense. In Latin it usually means ‘religion’, and can even refer to Christianity (‘secta christiana’). However, more in line with its etymological sense of section or part; we can also find the term ‘sect’ used to mean heresy, a word which, in etymological terms, also signifies ‘choice’ and, therefore, an option or deviation in the interpretation of correct doctrine (orthodoxy). Thus, in certain contexts, the Latinate ‘sect’ and the Hellenic ‘heresy’ can be considered synonymous”.

musulmanes es errónea y falsa,<sup>312</sup> pues el Corán no proviene de una fuente divina, lo que implica que, para nuestro autor, Mahoma no se inscribe dentro de los profetas. Es importante establecer el perfil que Ramon construye en torno a la figura de Mahoma porque considero que el profeta es el punto de inflexión entre los árabes que Llull considerará enemigos o simplemente infieles:

Hijo mío, querido, estos sarracenos de agudo entendimiento, que no creen que Mahoma fuera profeta, serían fáciles de convertir a la fe católica si hubiera quien les enseñara y predicara la fe, y si hubiera quien amara tanto el honor de Jesucristo y recordara tan vivamente su pasión, de aprender su idioma ni temiera el peligro de la muerte.<sup>313</sup>

Ramon hace una distinción clara con respecto a los musulmanes, existen ciertos pensadores árabes, dice, que no creen que Mahoma fuera profeta,<sup>314</sup> por lo que su entendimiento, debemos asumir, es superior al del resto. Por tanto, si acogen a Cristo como el verdadero y único salvador, pueden ser convertidos fácilmente a la fe católica, ¿cuál es la diferencia, entonces, entre cristianos y musulmanes?, la figura del Mesías. En el pasaje del *Libro del gentil y los tres sabios* el musulmán menciona que las tres leyes dadas por Dios son verdaderas, en su *Doctrina pueril* Llull ahonda en la relación que existe entre Antigua y Nueva ley:

Si tú eres capaz de entender la Nueva Ley tanto como la Antigua, tu entendimiento será mucho mayor al comprender la Nueva Ley que la Antigua. Por lo tanto, ya que por medio de una mayor fe puedes lograr un mayor mérito, y por medio de un mayor entendimiento, un amor mayor, la Nueva Ley, entonces, supera la Antigua.<sup>315</sup>

Siguiendo el razonamiento del musulmán, las leyes, así como los profetas, se van sucediendo pero ninguna es mejor que otra y las tres son válidas, con respecto a los enviados de Dios, aunque todos son aceptados, Cristo no es visto como el mesías, para el musulmán

---

<sup>312</sup> Llull, Ramon, *Vida coetánea*, op. cit., p. 186: “Lex christianorum est vera, sancta et Deo accepta, lex autem Sarracenorum falsa et erronea; et hoc sum paratus probare”.

<sup>313</sup> Lulio, Raimundo, *Doctrina pueril*, en Batllori, M. *Antología de Ramon Llull*, o.c., p. 277

<sup>314</sup> Colomer, Eusebi, *La actitud compleja y ambivalente de Ramon Llull ante el judaísmo y el islamismo*, op. cit, p. 86: “El retrato que (Llull) esboza de Mahoma y de su doctrina es el que, por falta de datos históricos fiables, se había forjado el Occidente cristiano. Mahoma es presentado como “un home galiador qui féu un llibre apel.lat Alcorà, lo qual dix que fo lig donada de Déu al poble de sarraïns. En realitat de veritat, prosigue Llull, Mahoma fue un comerciante, natural de Yatrib, ciudad rival de La Meca, quien, mientras se encaminaba hacia Jerusalén, fue instruido por un cristiano renegado en los fundamentos de la ley vieja y de la nueva”.

<sup>315</sup> Llull, Ramon, *Doctrina pueril*, 181, II. 28-31: “Et si intelligis novam legem et veterem legem, habebis maiorem intellectum intelligendo novam legem quam veterem. Vnde, cum per maiorem fidem habeas maius meritum, et per maiorem intelligentiam possis habere maiorem caritatem, ideo nova lex transcendit veterem”.

será Mahoma quien obtenga el lugar del gran salvador de la humanidad el día del Juicio final. Ramon, por su parte, acepta la Antigua Ley, pero la presenta como una suerte de pre-revelación, pues será la Nueva Ley la que permita que el entendimiento sea mayor y mejor, incluso postula que la óptima fe es la cristiana, superando el credo cristiano al judío y al musulmán. Si comparamos ambos razonamientos, constatamos que no son tan disímiles, sin embargo, Llull no acepta la figura de Mahoma como el último profeta, todo lo contrario, si la Ley Nueva es la cristiana, de ninguna manera puede haber otra que sea más perfecta y, por tanto, Mahoma es visto como el que tergiversa el Evangelio al instaurar una nueva ley.

En su *Liber de fine*, que se inscribe dentro de sus obras sobre las Cruzadas, Llull cambia el registro y se expresa de los infieles en un lenguaje negativo, dejando claro que son los enemigos del credo cristiano: “Al haber permanecido durante mucho tiempo el mundo en mala situación, y aún podemos temer una peor, porque son pocos los cristianos y muchos los infieles que día tras día se esfuerzan en destruir a los cristianos, y multiplicándose, toman y ocupan las tierras de éstos, blasfeman negando vilmente la santísima, verdadera y dignísima Trinidad y la encarnación de Nuestro Señor Jesucristo y, por escarnio de la corte celestial, poseen Tierra Santa”.<sup>316</sup> De igual manera reafirma la idea de que sólo el credo cristiano puede ofrecer mayor entendimiento:

Los sarracenos creen que el Señor Nuestro Jesucristo es Hijo de Dios y Espíritu. Pero no creen que Él sea Dios.<sup>317</sup> Creen también que fue el mejor hombre que jamás ha existido, ni existe ni existirá y que fue concebido por obra del Espíritu Santo y nacido de la Virgen María... En muchas cosas, pues, concuerdan con nosotros. Por motivo de esta concordancia, podríamos intentar acercarnos con nuestra fe exponiendo la encarnación de Jesucristo, nuestro Señor.

Los judíos argumentan que su fe es la verdadera porque cristianos y sarracenos afirman que Dios dio a Moisés la ley que ellos creen poseer. Pero a esto hay que responder [que] el Antiguo Testamento existe para que exista en Nuevo.<sup>318</sup>

---

<sup>316</sup> Butiña Jiménez, Julia, *Los mundos de Ramon Llull en las lenguas de hoy*, Madrid, UNED, 2013, p. 258: “Cum mundus in malu statu diu permaserit, et adhuc timendum sit de peiori, eo quia pauci sunt christiani, et tamen multi sunt infideles, qui conantur cotidie, ut ipsos destruunt christianos, et multiplicando se eorum terras capiunt et usurpant, sanctissimam Dei ueram et dignissimam trinitatem ac Domini nostri Iesu Christi incarnationem beatissimam blasphemant, uiliter abnegando et ad de decus caelistis curiae possident Terram sanctam”.

<sup>317</sup> En el *Liber de participatione christianorum et saracenorum*, Llull enlista las enseñanzas de Mahoma de la siguiente manera: 1) Dios no es engendrante ni engendrado y, en consecuencia, no tiene par; 2) Cristo, por mucho que sea espíritu y Palabra de Dios, no es Dios, sino criatura.

<sup>318</sup> *Ibidem*, p. 261: “Saraceni credunt, quod Dominus noster Iesu Christus sit Filius Dei et spiritus. Sed non credunt, quod ipse sit Deus. Et credunt, quo ipse fuit melior homo, qui umquam fuisset, neque sit, neque erit. Et quod fuit conceptus de Spiritu sancto et natus ex Maria Virgine... Et ideo nobiscum in multis concordatiam

Hasta este punto, se podría inferir que Ramon Llull es contradictorio en su pensamiento, pues pasa de reconocer que existe cierta concordancia entre cristianos, judíos y musulmanes a considerar a los infieles como un peligro inminente. Sus primeros escritos, por el contrario, registran un tono totalmente conciliador y de respeto, asegurando que, ya que los musulmanes reconocían la figura de Jesucristo como el mejor de todos los hombres, seguramente si se les educaba dentro de la fe cristiana, aceptarían la conversión. A continuación mostraré cómo es que dicha contradicción no existe, sino que el filósofo plantea dos tipos de infieles, aquellos que pueden ser convertidos, gracias a su entendimiento más elevado, y los que deben ser destruidos, haciendo referencia, sobre todo, a los llamados averroístas<sup>319</sup>.

La problemática acerca de la figura de Mahoma es un tema que podemos encontrar desde los primeros escritos lulianos, como he señalado con el *Libro del gentil y los tres sabios*, pero Ramon mantiene una postura pacífica con respecto a los musulmanes, esto nos lleva a señalar que su distinción entre un infiel y otro comenzará cuando conoce de manera tardía la doctrina de los averroístas latinos, específicamente Averroes, a quien no lee directamente. A partir de esta situación, y después de haber fracasado varias ocasiones en la universidad de París, su discurso se tornará hostil, haciendo una clara distinción entre aquellos musulmanes que pueden ser convertidos por razones necesarias y los que deben convertirse por las armas.

Los años que le restan de vida se dedicará a escribir arduamente en contra de las doctrinas de los averroístas, como podemos constatar en una de sus obras antiaverroísticas más importantes, su *Declaratio*, escrita en 1298, en donde señala los siguientes errores filosóficos: a) errores sobre Dios, b) errores sobre el mundo, c) errores sobre el hombre y d) errores sobre el cristianismo. “Pero lo que más impresiona a Llull, y constituye el centro de su lucha, es la actitud averroísta ante el problema de la oposición entre las doctrinas de la nueva filosofía aristotélica y las verdades de la fe”.<sup>320</sup>

La distinción que Llull hace entre los musulmanes reafirma la teoría de Carreras y Artau, son dos problemáticas las que nuestro autor pretende combatir, la doctrina teológica y la

---

ipsi habent. Ratione cuius concordantiae possemus intentum uenire ad eundem eis, per quem modum credimus, declarando incarnationem Domini nostri Iesu Christi.

Iudaci arguunt, quod eorum fides es tuera, eo quia christiani et Saraceni asserunt, quod Deus Moysi legem dedit, quam credunt tenere Iudaci supra dicti. Sed ad hoc respondendum est per primam intentionem et secundam. Quoniam Vetus testamentum est, ut sit Nouum”.

<sup>319</sup> Para Llull, existe una gran diferencia entre aquello que sostuvo Averroes y los preceptos de su propia religión, llegando a ver al averroísmo latino como un sistema peligroso para cristianos y musulmanes.

<sup>320</sup> Moreno Rodríguez, Felipe, *La lucha de Ramon Llull contra el averroísmo entre 1309 y 1311, op. cit.*, p. 111



polémica antiaverroísta.<sup>321</sup> Con respecto a la primera, se enfoca en los infieles, principalmente los árabes, esos pensadores muy versados en las artes liberales y en la filosofía, mientras que en su disputa contra los averroístas señala que éstos no tienen la capacidad de entender por medio de razones necesarias, es decir, no son doctos ni cultivados. Presentar estas dos posturas frente a las distintas problemáticas que Llull aborda es la clave para demostrar que no existe contradicción en su método apologético, por el contrario, se está dirigiendo a dos públicos distintos.

En el primero de los casos sus obras reflejan un ambiente mucho más abierto y pacífico, es decir, sus años de juventud en Mallorca; mientras que en el segundo caso sus libros están más cercanos a la disputa antiaverroísta y al ambiente poco tolerante de la universidad de París, en donde él encuentra el peligro, esto debido a que sus esfuerzos por ser escuchado habían fracasado, además de que, en este caso, se estaba dirigiendo a sus propios hermanos de fe, con la esperanza de evitarles caer en los errores de Averroes.<sup>322</sup> Dado que el interlocutor idóneo es el musulmán culto,<sup>323</sup> puesto que como letrado no ignora que la religión musulmana es falsa, serán los averroístas latinos los enemigos, mientras que los musulmanes cultivados pertenecerán al grupo de los infieles, ya que son quienes tienen la capacidad de entender el sistema luliano y, posteriormente, convertirse a la fe correcta.

Desde sus primeras obras, Ramon marcará claramente los aspectos en los que no coincide con judíos y musulmanes, también abrirá la posibilidad de la cruzada armada con su *Libro*

---

<sup>321</sup> Colomer, Eusebi, *De la Edad Media al Renacimiento, op. cit.*, p. 66, n. 31:” Llull insistirá en la necesidad de esa colaboración entre fe y razón frente a la actitud contraria de una filosofía autónoma, que él ve encarnada en los averroístas, quienes sólo prescinden de la fe a costa de graves errores”.

<sup>322</sup> Llull, Ramon, *Vita coetanea, op. cit.*, p. 197: “Con todo, vio que a causa de las sentencias del Comentador de Aristóteles, es decir, Averroes, muchos se habían desviado considerablemente de la rectitud de la verdad, especialmente de la fe católica, diciendo que la fe cristiana era imposible según el entender, pero opinando que era verdadera según el creer, y como toda la comunidad de cristianos estaba harta de estas opiniones, Ramon, se dispuso a rebatir estas concepciones por vía demostrativa y científica, reduciéndolas por modos distintos a argumentos refutados, ya que si la fe católica según el entender fuera improbable, sería imposible que fuera verdadera. Y sobre este tema escribió muchos libros”.

Sed quia propter dicta commentatoria Aristotelis, scilicet Averrois, videbat quam plurimus a veritatis rectitudine precipue fidei catholice non nullatenus deviare, dicentes fidem christianam quantum ad modum intelligendi fore impossibilem, sed oppinentur eum veram esse quantum ad modum credendi, cum sint christianorum collegio complantanti, ideo Raymundus via demonstrativa et scientifici habitus huiusmodi conceptum eorum nitens improbare, eos ad redargutionem multipliciter reducebat, quoniam si fides católica secundum modum intelligendi est improbabilis, impossibile est quod sit vera. Super quod siquidem libros effecit.

<sup>323</sup> Similar a lo que ocurre con los árabes, Ramon distingue entre los judíos ordinarios, a quienes incluso describe como ignorantes en el *Liber praedicationis contra Iudaeos*, y aquellos que se han cultivado, con los que es más fácil entablar un diálogo.

*de caballería*, que se escribe entre 1274 y 1276, en el que se ofrece una imagen de los aspectos morales, profesionales y sociales que la Iglesia quería otorgar a sus miembros a través de una serie de códigos simbólicos cristianos representados por las armas. De manera que el caballero está al servicio de la religión y los sacerdotes son los líderes espirituales de los caballeros, por lo que deben trabajar conjuntamente si quieren restituir la carencia que se ha presentado en el mundo, de manera que la figura del caballero aparece para restablecer el orden divino.

En este sentido, para Llull el caballero se presenta como análogo a la figura de Jesucristo, pues, así como éste vino para librarnos de nuestros pecados, aquél, a través de las armas, alejará a los infieles del error. Si bien es cierto que las cruzadas estaban inmersas en el mundo de la guerra, ésta se veía justificada en el ámbito cristiano porque buscaba el restablecimiento de los designios divinos, así, la espada, símbolo de conversión, representaba una destrucción que se aplicaba a la injusticia, a la maleficencia y a la ignorancia, convirtiéndose así en algo positivo en la visión cristiana, estableciendo la paz y la justicia. Por esta razón el caballero no debe alejarse del mandato del Obispo, siempre está subordinado a él.

Para el cristiano, el infiel ya está condenado, no habrá para él salvación, puesto que se encuentra constantemente en el error, por lo tanto, el infiel debe ser convertido, y esa es la función del caballero: “La espada de doble filo que sostiene en la boca el Cristo del Apocalipsis, de cara brillante como el sol es el símbolo del fuego purificador y de la verdad, iluminadora como la centella”.<sup>324</sup> El valor caballeresco en el que profundiza Llull refleja su condición como cristiano; sin embargo, él no es un caballero, sino un misionero, y como tal sabe que necesita encontrar un método que le permita estar más allá de las *auctoritates*, razón por la cual crea su *Ars*, en la que las razones necesarias permiten el diálogo entre las tres religiones monoteístas.

Por tanto, Ramon nos presenta dos vías de conversión que no se oponen, aunque sí responden a necesidades diferentes. En el caso del filósofo, la manera de convencer a los infieles se da por medio de la razón, de manera que él se vuelve un caballero místico. Ya que la moral cristiana está centrada en el problema de la salvación, y no hay salvación sin fe, el hijo de Dios, que es simbólicamente la unión entre amor y entendimiento, es la espada que destruye nuestra ignorancia y nos acerca a la verdad. En tal sentido, ninguna vía implica la

---

<sup>324</sup> Chevalier, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1986, p. 473

mutua exclusión, por el contrario, deben ser consideradas como métodos complementarios, aunque en los primeros años de conversión el filósofo mostrará una fuerte inclinación por la vía del entendimiento, cuestión que podemos constatar en una de las obras de sus primeros años: su *Doctrina pueril*, escrita en 1275, en la que se mantiene una actitud de apertura hacia las otras dos religiones y muestra la distinción que Llull hace entre los musulmanes:

Tan viles son y sucios los hechos de Mahoma y tan discordantes sus palabras y hechos de lo que debe ser la vida y santidad de un profeta, que, sobre todo aquellos sarracenos que saben mucho y tienen sutil ingenio y elevado entendimiento, no creen que Mahoma sea profeta; y por eso han determinado los sarracenos que, entre ellos, ningún hombre se atreva a enseñar lógica o ciencias de la naturaleza: no sea que logren un entendimiento sutil y lleguen a opinar que Mahoma no es profeta.

Hijo mío querido, estos sarracenos de agudo entendimiento, que no creen en Mahoma fuera profeta serían fáciles de convencer a la fe católica si hubiera quien les enseñara y predicara la fe, y si hubiera quien amara tanto el honor de Jesucristo y recordara vivamente su pasión, que no dudara en aceptar los trabajos de aprender su idioma ni temiera el peligro de la muerte, y por la conversión que se obraría en ellos por la virtud del martirio, y porque ellos mismos opinan ya que Mahoma no era mensajero de Dios, se convertirían también los demás sarracenos, si vieran que sus mayores sabios se hacían cristianos.<sup>325</sup>

Conforme va madurando su pensamiento, el filósofo comenzará a inclinarse nuevamente por la cruzada armada debido a los aspectos que antes mencioné: el fracaso de su conversión mediante razones necesarias y su encuentro con los averroístas latinos, pero existe también un acontecimiento determinante que le permitirá contemplar una vez más la doble vía de conversión, esto es, la caída del último bastión cristiano en Palestina en 1291.<sup>326</sup> Después de este evento, Ramon Llull escribe sus tres obras fundamentales sobre las cruzadas: *Liber de passagio* (1292), *Liber de fine* (1305) y *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* (1309). Es en el *Libro sobre el fin* en el que el Doctor Iluminado se sincera acerca del fracaso que ha sido su predicación del Evangelio<sup>327</sup> y también en el que profundiza con mayor ahínco en el modo en el que se debe guerrear contra de los infieles:

---

<sup>325</sup> *Antología de Ramón Llull II. Doctrina Pueril*, Madrid, Universitat de Barcelona, 1961, p. 277

<sup>326</sup> El período histórico conocido como las Cruzadas termina el 28 de mayo del año 1291 con la caída de la última plaza cristiana importante de Tierra Santa a manos de los musulmanes.

<sup>327</sup> Llull, Ramon, *Libros de las cruzadas. Liber de Fine*, *op. cit.*, 258-259: “Que el señor papa y los señores cardenales y también otros príncipes nombrados dieran licencia para edificar y construir algunos monasterios, en los que los hombres valientes e instruidos, deseosos de sufrir muerte por Cristo, aprendieran y oyeran diversas lenguas de los infieles y de acuerdo con ello fueran por todo el mundo a predicar el Evangelio, como dispuso Nuestro Señor Jesucristo [...]. Pero yo, que soy ese hombre, nada de esto he podido conseguir. La causa

Cinco son los lugares que se han de considerar para guerrear contra los malvados sarracenos para que se pueda conquistar Tierra Santa y el resto de tierras que también han perdido los cristianos [...]. Si la Iglesia y la Cristiandad hacen todo lo que es posible por honrar al Señor Dios nuestro, sería justo y digno que Cristo les ayudara en la guerra; y así, bien pronto, la empresa sería un éxito.<sup>328</sup>

La confusión con respecto a la aparente postura contradictoria de Llull surge, como ya mencioné, cuando vemos que en ciertas obras se comporta de manera abierta al diálogo con los infieles y en otras busca la conversión a través de las armas, y, aunque ya he explicado que esta ambivalencia responde a un objetivo y público específicos, la clave está en que la doble vía es una constante en el pensamiento luliano, por lo que no se contraponen. En su *Liber de fine* Ramon hace referencia a estas dos vías y habla de la guerra y la conversión por razones necesarias:

Para convertir a los infieles se necesita este orden, a saber que el señor papa y los señores cardenales encomienden la empresa a un cardenal de vida santísima, fervoroso e instruido en la Sagrada Escritura [...]. De los bienes de la Iglesia, este cardenal hará construir cuatro monasterios fuera de las ciudades, en lugares adecuados y agradables, los dotará perpetuamente con rentas suficientes de tal modo que de ello puedan vivir los aprendices de lenguas, como he dicho, y que dispongan de libros suficientes y de maestros que enseñen esos libros.

El rey guerrero dispondrá de sabios predicadores que hayan recibido las órdenes sagradas para instruir a los frailes en dos aspectos: Primero en lo referente al alma: que enseñen cuáles son las virtudes teologales y morales [...]. Segundo, predicarán a los frailes sobre la guerra: de qué manera se han de prevenir en el combate contra los infieles y evitar accidentes en infortunios.<sup>329</sup>

---

por la que no lo he conseguido es porque el bien público no tiene amigos y, si tiene, son muy pocos [...]. La devoción y la caridad son olvidadas por casi todo el mundo”.

Quod dominus papa et domini cardinales et etiam alii principes supra dicti aliqua monasteria aedificari concederent et construi, in quibus aliqui ualentes homines litterati, pro Christo desiderantes mortem pati, diuersas linguas infidelium addiscerent et audirent, ut per consequens per uniuersum mundum irent euangelium praedicatum, sicut praecepit noster Dominus Iesus Christus [...]. Sed ego homo de hoc potui impetrare. Et quare non potui, fuit causa, quia bonum publicum amicos non habet. Et si quos habet, pauci sunt. Nam deuotio et caritas quasi in omnibus sunt oblitae.

<sup>328</sup> *Ibidem*, p. 266: “Quinque loca consideranda sunt ad bellandum contra pessimos Saracenos, ut acquiri ualeat Terra sancta, et terrae aliae, quas amiserunt etiam christiani [...]. Et si ecclesia et christianitas faceret posee suum ad honorandum Dominum Deum nostrum, dignum et iustum esset, quod Christus esset eis in bellis coadiutor, et si est, cito erit negotium expeditum”.

<sup>329</sup> *Ibidem*, 260: “Ad perpetrandum conuersionem infidelium requiritur talis ordo, scilicet quod dominus papa et etiam domini cardinales negotium commendent cuidam cardinali sanctissimo et deuoto [...]. Et quod de bonis ecclesiasticis faceret construi extra Gentium mansiones quattuor monasteria in locibus compretentibus et amoenis, et illa dotaret redditibus sufficientibus in perpetuum, tali modo ut inde possent uiuere audientes linguarum, sicut dixi, et habere librorum sufficientiam et docentium illos libros.

Es importante clarificar a este punto que tanto en sus obras de juventud como en las de madurez la doble vía luliana siempre se presenta en términos de conversión, no de combate, por lo que la distinción entre infieles y enemigos que ya he marcado antes responde estrictamente a los averroístas latinos, pues considera que éstos pervierten incluso a su propio credo, por lo que hay que combatir sus preceptos erróneos: la negación de la Trinidad de Dios, la negación del conocimiento divino de los individuos, la negación del poder infinito de Dios, la negación de la creación y la negación del entendimiento propio de cada individuo.<sup>330</sup> Con todo, la posición de Llull ante el islam no es la erradicación de dicha religión, sino la comprensión del credo cristiano por medio de razones necesarias y la aceptación de las verdades comunes a todos los credos:

El antedicho maestro en teología ordene que los sarracenos sepan cómo nosotros creemos en la divina Trinidad y en la Encarnación, porque ellos juzgan que nosotros creemos que existen tres dioses compuestos en esencia y naturaleza, el hijo nacido fue engendrado en tiempo, en cantidad y en lugar y es lo mismo para el origen del Espíritu santo. Por otra parte, creen que nosotros creemos que Dios fue alterado en la Encarnación y que fue Dios quien padeció la Pasión de Cristo. Y opinan de otras muchas cosas para que creamos aquello que no creemos; así, si los propios sarracenos conociesen nuestro modo de creer, muchos vendrían a nuestra fe y principalmente aquellos que, de entre ellos, son maestros en ciencia, que en la fe de Mahoma no creen porque están bien advertidos de sus errores.<sup>331</sup>

---

Bellator rex habeat ordinatos scientes, suis fratribus praedicantes. Et modo duplici istud fiat. Primus modus quo ad animam, uidelicet eis quae sunt uirtutes theologicae et morales [...]. Secundus modus sit praedicare fratribus quo ad bellum uidelicet, per quem modum cautelas ad bellandum debeant inuenire, et euitare contingentias et infortunia contra homines infideles”.

<sup>330</sup> Llull, Ramon, *Vida coetánea*, op. cit., pp.173-177: “Es propio de un sabio que sostenga la fe en un Dios eterno, en lo cual creen todos los sabios del mundo, que le atribuya la mayor bondad, poder, gloria y perfección, etc., y todas estas cosas en la más alta igualdad y concordancia, pues esta creencia sobre Dios es más loable porque supone una mayor concordancia o conveniencia en Dios que es la causa más elevada y primera en su efecto. Pero yo, a través de las cosas que ustedes me han propuesto, ya advierto que todos ustedes los sarracenos, que están bajo la ley de Mahoma, no entienden que en las Dignidades divinas que he mencionado y en las otras, hay actos propios intrínsecos y eternos sin las cuales permanecerían ociosas por toda la eternidad [...] En efecto, por medio de los actos intrínsecos y eternos de dichas Dignidades, razones o atributos sustanciales, considerados iguales y concordantes [...] en una y la misma esencia y naturaleza divina simplísima existe una Trinidad de personas, es decir, Padre, Hijo y Espíritu Santo », «También les mostraré, si les parece [...] cómo es posible la Encarnación del Hijo de Dios a través de la participación, o sea, de la unión del Creador y la criatura en la persona de Cristo [...]”.

<sup>331</sup> Llull, Ramon, *Libros de las cruzadas. Liber de passagio*, op. cit., p. 250: “Praedictus magister in theologia ordinet, quod Saraceni sciant quomodo credimus de trinitate diuina et incarnatione, quia ipsi aestimant, quod nos credimus tres deos esse compositos in essentia et natura, filio existente genito in tempore, quantitate et in loco; et sic de processione Spiritus sancti. Iterum credunt, quod nos credimus Deum fuisse alteratum in incarnatione et quod fuit Deus passus in passione Christi. Et multa alia opinantur, quod credamus, quae non credimus. Ita quod, si ipsi Saraceni scirent Nostrum modum credendi, multi ad fidem nostram uenirent; et maxime illi, qui sunt magni inter ipsos in scientia, qui in fide Mahometi non credunt, quia ipsius errores bene aduertunt”.

Nuevamente Ramon Llull hace una distinción entre los árabes: mientras que busca combatir a los averroístas, pone su fe en la conversión del sabio, pues, como ya había mencionado en su *Doctrina pueril*, es el musulmán de agudo entendimiento el que podría convertirse por razones necesarias, ya que aceptaría la verdad de Cristo y la fe católica y también sería capaz de convencer al resto de musulmanes. A pesar de esto, él mismo menciona en su *Liber de quinque sapientibus* que encontrar un musulmán con estas características es casi imposible, aun así, Ramon resuelve la contradicción cuando hace esta distinción al interior del credo, dividiendo a sus participantes en dos grupos, aquellos que son ignorantes, incluso rústicos,<sup>332</sup> y aquellos que han sido instruidos en su entendimiento, de modo que son estos últimos quienes pueden ser convertidos por razones necesarias.<sup>333</sup>

Siguiendo este razonamiento, en Ramon existe una apertura religiosa más allá de la estrategia, porque realmente considera que existe un tipo de infiel al que se le puede convertir desde la razón, y no a través de las armas. Pero esta apertura se reducirá a un grupo en particular, el de los de agudo entendimiento, de manera que no existe un enfrentamiento contra estos infieles, y en ellos recae la esperanza de conversión que tanto busca el filósofo. A pesar de las diferencias que existen entre los credos, Llull piensa que hay más similitudes que posibilitan la conversión, así pues, habrá que explicar a los judíos el sentido verdadero de la ley cristiana, recopilando las autoridades del Antiguo Testamento en las que se anuncia

---

<sup>332</sup> Lo mismo aplica para los judíos.

<sup>333</sup> De la Cruz Palma, Oscar, *Raymundus Lullius contra Sarracenos*, *op. cit.*, n. 11, p. 258: “Llull manifiesta continuamente admiración por los sabios musulmanes, a pesar de que desconocen la verdad del cristianismo. Por ejemplo, en *De acquisitione Terrae sanctae* III, 1 aparece un «rex dictus sarracenus qui in logicalibus et naturalibus erat sciens...». De ahí que su estrategia consista en convencer a los sabios musulmanes, para que éstos desencadenen la conversión de la mayoría”.

el Nuevo<sup>334</sup> y reduciéndolas a razones necesarias y autoridades verdaderas, que no son contrarias a la razón.<sup>335</sup> Con respecto a los musulmanes, a pesar de que piensan que los cristianos creen en tres dioses diferentes y uno en común compuesto de aquellos, aceptan la existencia de Cristo,<sup>336</sup> lo que abre una posibilidad importante hacia la conversión:

Participando durante largo tiempo en conversación con los infieles, conocimos sus falsas y erróneas opiniones, pero también cómo ellos son capaces de alabar a Dios como magnífico creador y sabedor de todo y quien conduce al camino de la salvación eterna.<sup>337</sup>

Una vez que he establecido la distinción que Ramon hace entre los infieles y demostrado, de igual manera, que no existe una real contradicción entre sus escritos, en el siguiente apartado me centraré en explicar el modo en el que opera su conversión espiritual, contemplación y predicación, esto con el fin de comprender el funcionamiento de su método apologético al interior del *Ars*,<sup>338</sup> cuestión que abordaré en el tercer y último capítulo de esta investigación. Recordemos que el filósofo se vale del *Ars*, método que cumple la función de *autoridad*, con el fin de adquirir el mismo poder y reconocimiento que los clérigos tienen por mandato divino, y este objetivo sólo se logra si la contemplación, igual que la predicación, se transforma en activa.

---

<sup>334</sup> Llull, Ramon, *Libros de las cruzadas. Liber de fine, op. cit.*, p. 261: “Los judíos argumentan que su fe es la verdadera porque cristianos y sarracenos afirman que Dios dio a Moisés la ley que ellos creen poseer. Pero a esto hay que responder por la primera y segunda intención. El testamento Antiguo existe para que exista el nuevo”.

Iudaci arguunt, quod eorum fides est uera, eo quia christiani et Saraceni asserunt, quod Deus Moysi legem dedit, quam credunt tenere Iudaci supra dicti. Sed ad hoc respondendum est per primam intentionem et secundam. Quoniam Vetus testamentum est, ut sit Nouum.

<sup>335</sup> Cf. *Liber de fine*, I, 3: *Contra Iudaeos*, p. 258

<sup>336</sup> Llull, Ramon, *Libro de las cruzadas. Liber de fine, op. cit.*, p. 261: “Los sarracenos creen que el Señor nuestro Jesucristo es Hijo de Dios y espíritu. Pero no creen que él sea Dios. Creen también que fue el mejor hombre que jamás ha existido, ni existe ni existirá y que fue concebido por obra del Espíritu Santo y nacido de la Virgen María. En muchas cosas, pues, concuerdan con nosotros. Por motivo de esta concordancia podríamos intentar acercarnos con nuestra fe exponiendo la encarnación de Jesucristo, nuestro Señor”.

Saraceni credunt, quod Dominus noster Iesu Christus sit Filius Dei et spiritus. Sed non credunt, quod ipse sit Deus. Et credunt, quod ipse fuit melior homo, qui umquam fuisset, neque sit, neque erit. Et quod fuit conceptus de Spiritu sancto et natus ex Maria Virgine. Et ideo nobiscum in multis concordatiam ipsi habent. Ratione cuius concordantiae possemus intentum uenire ad eundem eis, per quem modum credimus, declarando incarnationem Domini nostri Iesu Christi.

<sup>337</sup> Lullio, Raimundo, *Libro del gentil y los tres sabios, op. cit.*, p. 9

<sup>338</sup> Su *Arte* está compuesta por una antología de varios escritos que fue añadiendo y explicando su efectividad a través de los años.

### 2.1.1 La evangelización luliana

La conversión del Doctor iluminado implica la entrega absoluta a una vida misionera, surge en él una dinámica interna que lo lleva a una experiencia profunda contemplativa en la que Dios le da la clave para escribir el mejor libro del mundo, su *Ars*, y culmina en una disponibilidad absoluta hacia la evangelización, aspectos que gestarán una vía doble y complementaria en el método apologético luliano. Esta vía es para Llull una ciencia muy elevada y profunda en la que se gesta un nuevo sistema de comunicación entre el que predica y su público, propiciando que el pueblo pueda enamorarse de las virtudes y no de los pecados. Por ello, la misión evangélica es la más noble pero también la más difícil de las tareas:

Cuando consideré del mundo el estamento, cuan pocos son cristianos y cuántos hay incrédulos, en mi ánimo tuve este pensamiento: de preladados y reyes partiría al encuentro y de los religiosos, por tal ordenamiento que pasaje se siguiera y tal predicamento, que con hierro y madera y veraz argumento, que nuestra fe se diera tan grande ensalzamiento que los infieles fuesen a parar conversos. Y tratando este asunto treinta años ya llevo sin poderlo obtener, de lo que hartó me duelo, tanto que muchas veces llorando languidezco.<sup>339</sup>

Podemos distinguir dos momentos en la vía evangelizadora de Ramon Llull, el primero corresponde a sus años de temprana conversión, en el que el enamoramiento absoluto del filósofo hacia su misión lo hace explorar los caminos de la mística y el amor más elevados para con los infieles, aquí se inscriben obras como el *Libro de la Contemplación en Dios, Félix, Blanquerna* y el bellissimo *Libro del Amigo y el amado*. El segundo momento corresponde a su experiencia del fracaso y se antepone a la dicha misionera, ya que el ideal apologético del autor no se ha cumplido como él deseaba, hecho que se ve reflejado en el *Desconhort* y el *Canto de Ramon*. En paralelo, estos dos momentos reafirman los acontecimientos clave en los que Llull se decanta por una de las dos cruzadas, en sus primeros años el *Libro del gentil y los tres sabios* muestra la apertura pacífica con respecto a judíos y musulmanes, mientras que, hacia el final de su vida, sus libros dedicados a las cruzadas muestran a un Ramon Llull desolado por la pérdida de adeptos y el poco éxito de la conversión espiritual, recurriendo al planteamiento de la cruzada armada.

---

<sup>339</sup> Llull, Ramon, *Desconsuelo. Selección de poemas*, Lima, Municipalidad de Lima, 2020, p. 9



Como todo en la vida y obra de Ramon, estos dos momentos deben ser entendidos simbólicamente, pues todo misionero sigue el camino trazado por Cristo, quien en su lecho de muerte también se siente abandonado por Dios. En la mística, el instante de mayor oscuridad es el paso previo a la iluminación y unión con el Creador, así ambos momentos reflejan una actitud de esperanza que es gozosa pero también dolorosa, en donde la confianza y entrega en Dios es también ese sentimiento de abandono que Jesucristo siente en la cruz. La evangelización luliana, que implica contemplación y predicación, se ve guiada por el símbolo del crucificado, es por él que se soportan los infortunios y para él que se predica, lo que busca Llull como misionero es transmitir a los demás su experiencia y amor al Hijo de Dios, y de ahí que la esperanza siempre se mantenga.

Las dificultades a las que el filósofo se enfrenta no son menores, pues su vía evangelizadora es muy particular, primero porque para él no hay distinción entre fieles e infieles cuando de predicar se trata, y después porque, al menos en este aspecto, sí que podemos distinguir a Ramon del resto de sus contemporáneos, ya que la idea del autor sobre la predicación implica un concepto nuevo y original con respecto a la función del sermón que el dogma cristiano sostenía. Podemos hablar, sin duda, de una ruptura con las formas de comunicación verbal que estaban institucionalizadas, hay que recordar que Ramon Llull nunca deja de ser un cristiano, por lo que su sermón sigue manteniendo el contenido dogmático y los valores éticos y religiosos que marca su dogma, pero cambiará los temas que serán su prioridad, la forma en que los comunicará y también la condición del destinatario en tanto que busca adoctrinar a fieles e infieles.

En líneas anteriores he abordado ya la importancia de la mística en el método apologético luliano, y en el tema de la predicación no es la excepción, pues es ésta la que le permite crear un sermón distinto al ya establecido, en el que la forma de predicación acentuaba el carácter imperativo y, según esto, persuasivo por medio de una única fuente de comunicación que era interpretada según una serie de contenidos fijos, lo que implicaba que al pueblo no se le permitía acercarse directamente a la fuente e interpretarla libremente, por el contrario, el obispo, que ejercía el control, determinaba qué predicador podía transmitir el mensaje. Pero el predicador no era más libre, tampoco tenía la libertad de elegir el tema o contenido del sermón, esto porque debía mantenerse dentro de la temática impuesta por el ordenamiento litúrgico.

El principio clave de la predicación cristiana evidentemente era su conexión estrecha con las Sagradas Escrituras, toda predicación debía tener sin excepciones el texto bíblico como base, que en época de nuestro autor se conocía como el *sermo antiquus*, predicado en los monasterios en contraposición al *sermo modernus*, utilizado por los intelectuales escolásticos en el ámbito de la Universidad y, en su forma popular, por los frailes mendicantes. El predicador del *sermo antiquus*, por tanto, poseía un oficio que estaba avalado por la autoridad divina y tenía un carácter oficial, por lo que exigía la obediencia de los fieles, en este sentido, el principal fin no era la comprensión del contenido de las Sagradas Escrituras, sino la búsqueda de la eficacia con respecto al comportamiento moral del oyente.

No quiero decir con esto que el *sermo modernus* se alejaba completamente de estos valores, los temas específicos y marcados por el obispo provenientes del texto sagrado obligatoriamente iniciaban el sermón, pero más de las veces servían como pretexto para que el predicador pudiera ahondar en los temas morales que eran de su interés; empero, el sermón moderno seguía vinculado necesariamente a un tema bíblico. Esta referencia proveniente de las Sagradas Escrituras era necesaria porque confirmaba que todo aquello que el predicador decía no era su opinión, sino que era la auténtica palabra de Dios pronunciada a través de él. La Biblia, por tanto, acreditaba el valor religioso de la palabra humana.

Una vez más Llull queda al margen de ambos sermones, no era un predicador avalado por la iglesia, pero tampoco pertenecía a los escolásticos de las universidades, parece que quedaba a la deriva entre uno y otro, sin embargo, justamente esta situación es la que le permitió diferenciarse del resto de sus contemporáneos y ofrecer una originalidad que no podemos detectar en el resto de su filosofía. La mística, en este punto, se instala con todas sus fuerzas y hace de la revelación el punto clave de la predicación luliana, si Dios ha establecido un contacto directo con el Doctor Iluminado a través de su hijo crucificado, entonces no necesita más aval que no sea Cristo, la dependencia no viene directamente de las Sagradas Escrituras, proviene, sin lugar a discusiones, de la autoridad máxima de su credo, posicionándolo a la par de ambos predicadores con un discurso que no responde a ninguno de los dos sermones.

### 2.1.1.1 Predicación y contemplación

El estudio de este tópico luliano ha sido de poco interés tanto para los investigadores modernos, así como lo fue para los contemporáneos de Ramon Llull, sus textos sobre la predicación se encontraban hasta hace poco inéditos, lo que me permite suponer que es un síntoma claro del poco interés que se le ha dado a este tipo de contenidos lulianos, cuestión que tampoco es de extrañarnos si consideramos que el filósofo no tenía la formación de los clérigos ni de los escolásticos. A pesar de ello, me parece que no se puede comprender el método apologético del filósofo si no ahondamos en uno de sus objetivos fundamentales, la predicación como método de conversión.

La característica fundamental del sermón luliano es que implica una ruptura con el principio clave de la predicación cristiana, esto es, que toda predicación debe tener necesariamente como base las Sagradas Escrituras, “aunque no se puede decir que Lulio haya introducido un nuevo tipo de sermón, sus reflexiones sobre la predicación son en este punto, al menos formalmente, radicales y revolucionarias”.<sup>340</sup> Esta característica propia de Llull se refleja sobre todo en sus primeras obras, pues las citas bíblicas son prácticamente nulas, a diferencia de obras posteriores, en las que hace uso de estas *auctoritates* para explicar su *Ars*.<sup>341</sup> Dicho aspecto no debe sorprendernos si tenemos en cuenta que Ramon no hace distinción entre fieles e infieles en su predicación, por lo que su sermón debe ser entendido por todos los credos y no sólo por el cristiano, en este sentido, su *Ars* es mucho más viable para predicar que las *auctoritates* del libro sagrado.

---

<sup>340</sup> Domínguez Reboiras, Fernando, *El proyecto luliano de predicación cristiana* en Constantes y fragmentos del pensamiento luliano, actas del Simposio sobre Ramon Llull en Trujillo, 17-20 de septiembre, Tübingen, 1994, p. 122

<sup>341</sup> Pardo Pastor, Jordi, *Las auctoritates bíblicas en Ramon Llull: etapa 1304-1311*, Barcelona, Revista Española de Filosofía Medieval, 11 (2004), p. 173: “El desechar las *auctoritas* es un camino para aligerar de atavismos pomposos y artificiosos la predicación, pues Llull considera que de la retórica se vale aquellos que no poseen la verdad; los poseedores de la verdad no necesitan los artilugios de la retórica para convencer. Concibámoslo como lo concibamos, una sola cosa es cierta: hay un incremento considerable en citas bíblicas —con respecto a textos anteriores— en las obras que están escritas entre 1304 y 1311, aunque ello no significa un cambio en el *usus scribendi* luliano, sino, quizá, un nuevo posicionamiento con respecto a la Biblia que se consolida en dos puntos: por un lado, es una nueva visión de predicación cristiana que no toma los *themata* bíblicos, sino que se fundamenta en el *Ars* luliano; y, por otro, en una toma de contacto con estos mismos *themata* bíblicos, que son meras *pièces justificatives* para ratificar que el *Ars* luliano es un sistema que va más allá de la Biblia, utilizándose la misma Biblia como elemento poderdante para ir más allá de las palabras y sentencias que se encierran en las sagradas escrituras”.

La predicación luliana prescindirá de la base bíblica como introducción a su sermón y exigirá la proclamación de la verdad y la demostración de la misma, el predicador, por tanto, ya no es ese ser pasivo del *sermo antiquus*, pero tampoco el que toma de pretexto el texto bíblico para sus disertaciones, tan propio del *sermo modernus*. Ahora, además de interpretar las verdades de la fe contenidas en las Sagradas Escrituras, el predicador debe demostrarlas, por ello decimos que la predicación luliana es un arte demostrativa. Detrás de esta nueva perspectiva está una exigencia por parte de Ramon Llull, que la Iglesia predique a fieles e infieles, cosa que sólo se logra si se predica desde el *Ars* misma:

Dichas estas palabras, uno de los cardenales, que era gran filósofo natural y gran predicador, dijo que para el ministerio de la predicación sería cosa muy útil y provechosa probar por razones naturales el modo cómo las virtudes y los vicios son contrarios, y cómo una virtud concuerda con otra virtud o con dos, y cómo puede juntar y vivificar una virtud con otra virtud, el cual modo y regla se halla en el *Arte abreviado de hallar la verdad* y en el libro de los *Sermones de las virtudes y vicios* [...]. Por lo cual dijo el cardenal que para la predicación se convienen estas cosas: arte natural, devoción y consideración de las penas del infierno y de la gloria del paraíso y breve sermón, a fin de que las gentes no se fastidien y queden con la devoción.

Este cardenal, condecorado con el oficio referido, tuvo y estableció después sus procuradores y oficiales para que fuesen por varias tierras clamando y predicando las penas infernales, y la gloria y la bienaventuranza del paraíso, y la muerte y brevedad de la vida en este mundo [...]. Y después ordenó el cardenal con sus religiosos, y con los que tenían el oficio de predicadores, el cómo debían predicar [...] y cómo por la predicación se pudiese la voluntad en tal manera exaltar, que Dios nuestro Señor, por el esfuerzo y exaltación de la devoción, fuese en gran manera amado y servido.<sup>342</sup>

El hecho de que Ramon plantee un nuevo tipo de sermón no implica que el autor cuestione lo que la institución plantea, más bien, como es típico en el filósofo, establece dos vías por las cuales puede predicarse, en su *Liber de predicatione* explica esto: existe una predicación *per auctoritates* y una predicación *per moralem philosophiam*, en la que se inscribe su método apologético y que no se apega simplemente a lo que señalan las *auctoritates*, sino que va más allá y demuestra las verdades por medio del razonamiento. Aunque Ramon acepta ambos sermones, señala con ahínco que el primero no es suficiente, por lo que debería seguir la línea de la predicación luliana: “Si el predicador quiere probar lo que es ‘credibile’ puede traer a su gusto *auctoritates sacrae Scripturae*, pero éstas tienen que ser puestas en términos inteligibles, en frase luliana, tienen que ser *reductae ad necessitatem*”.<sup>343</sup> Nuevamente

---

<sup>342</sup> Llull, Ramon, *Obras literarias. Libro de Evast y Blanquerna*, Madrid, BAC, 1948, pp. 464-465

<sup>343</sup> Domínguez Reboiras, Fernando, *El proyecto luliano de predicación cristiana, op. cit.*, p. 123.

aparece el tema del creer y el entender, una vez más Ramon afirma que la fe requiere del entender si es que se quiere convencer a los infieles, en su *Libro de predicaciones* lo deja claro, se debe predicar sobre cosas que son inteligibles, ya que el intelecto se adorna mejor cuando entiende que cuando cree, por ello el predicador debe multiplicar las razones, el entendimiento, el amor y las alabanzas hacia Dios.<sup>344</sup>

La predicación luliana tiene un objetivo muy específico, el Doctor iluminado pretende que el predicador adquiera una ciencia, el *Ars*, que le permita hacer sermones para el entender, pues sólo el sermón que mueve el entendimiento del oyente es lo suficientemente fructífero y convincente. Las obras dedicadas a la predicación siguen el mismo sendero que el resto, tienen un público determinado, en este caso deben verse como manuales que permitan la comprensión del *Ars* por parte de los predicadores. Este asunto adquiere una relevancia significativa, ya que a Ramon Llull se le ha considerado un *escolástico popular*, aseveración que en este punto de la investigación me parece insostenible, ya que hace una distinción clara entre los infieles, asegurando que son los de agudo entendimiento los posibles conversos, de modo que su predicación está inscrita bajo los mismos términos, el destinatario de sus libros de predicación no es el pueblo, sino el predicador que eminentemente debe ser un intelectual.

Ahora bien, esto no significa que Llull no busque convertir al resto de infieles, sino que, como ya he aclarado en líneas anteriores con respecto a los musulmanes, estos intelectuales se encargarán de adaptar los sermones a las condiciones intelectuales de los oyentes. En su *Ars maior praedicationis*, Ramon orienta al predicador sobre los sermones y cómo deben ser comunicados dependiendo el público al que estén dirigidos: los discursos de este libro están divididos de tres maneras, a saber, los que pueden ser fácilmente entendidos por la gente común y que no poseen ciencia; otros son los discursos más sutiles, los que deben predicarse a los hombres que conocen la ciencia a través de la comparación, y están los sermones que son superiores y deben ser predicados a los hombres que tienen un conocimiento elevado.<sup>345</sup>

---

<sup>344</sup> ROL IV (1963), III (1961), 247-250, 404: “praedicare de obiectis intelligibilibus, quoniam intellectus est magis ornatus, quando intelligit, quam quando credit” y “multiplicare intelligere, multiplicare amare et multiplicare laudare”. Traducción mía.

<sup>345</sup> ROL XV (1987), p. 432: “Sermones huius libri sunt tribus modis: Sermones, qui de facili possunt intelligi per gentes simplices, non habentes scientiam. Alii sermones sunt subtiliores, qui debent praedicare hominibus, scientiam noscentibus per comparatiuum gradum. Et alii sunt sermones, qui sunt magis superius, qui debent praedicari hominibus, scientiam habentibus in superlatiuo gradu”. Traducción mía.

Otra diferencia fundamental entre el sermón luliano y los dos ya mencionados es que para el filósofo lo específicamente cristiano es la posesión de la verdad y la enseñanza de ésta sin artilugios externos, como la retórica —el buen decir—, pues la forma en la que se pronunciaban los discursos frente al oyente estaba alejada de la verdad. Sabemos que existe una evolución en el pensamiento y obras de Ramon, su *Ars* es prueba de ello, irá madurando con el pasar del tiempo y todos sus años de converso le servirán para hacer una reflexión continua del don que Dios le ha otorgado: escribir el mejor libro del mundo, aquel que contiene todas las ciencias. A pesar de esto, no se la ha mostrado el método en que mejor pueda comunicar esta ciencia al oyente y en este ir descubriendo el mejor sistema se pronuncia frente a los dos sermones, antiguo y moderno, y sostiene que la retórica no conduce a la verdad.

La verdad, por tanto, no debe valerse más que de la formulación simple que nos lleve a una constante búsqueda de un conocimiento puramente inteligible, en este sentido, este conocimiento persuade por sí mismo sin necesidad del arte de la persuasión. Él, quien fuera un trovador, terminará abandonado la retórica y su pasión poética al final de sus años para darle paso a una verdad que es estar convencido y no persuadido, la ciencia se eleva por sobre la opinión que es creencia y no conocimiento. Si se quiere convencer al infiel, no basta con el creer, es necesario entender. En esto se distingue el Doctor Iluminado de sus contemporáneos, sabe que es necesario el entendimiento para lograr la conversión de los infieles, y en esto fallaba el sermón de los clérigos y el de los escolásticos, por ello Llull no hace depender su *Ars* de los *themata* de las Sagradas Escrituras, por el contrario, posiciona la verdad incluso más allá del propio dogma, ese espacio en el que las tres religiones monoteístas pueden alcanzar un punto de encuentro.

El sermón sacro se centraba en la forma porque el contenido estaba ya determinado, y su objetivo era convencer a los que eran cristianos para aumentar su fervor por las verdades que habían sido reveladas, pero a esta predicación, pensaba Llull, le faltaba un elemento determinante, el fervor misionero que se enfocaba sólo en los conversos, sino que ahora debía estar enfocado en los infieles con aún más devoción, pues ellos eran el verdadero público al que había que convertir. La predicación, en ese marco, estaba destinada a ser desarrollada al interior del mismo credo, el objetivo era deleitar y reafirmar las *auctoritates* cristianas. Para Llull, por el contrario, la predicación debía enseñar y convencer al infiel, pero, como la

función primaria del predicador era instruir en las normas morales generales, que no eran sacadas necesariamente de un texto sagrado sino de la filosofía moral general, su entendimiento era accesible para creyente y no creyente: “La decisión moral del cristiano ha de partir del entendimiento y no de una obediencia a los preceptos divinos o eclesiásticos por temor a un castigo”.<sup>346</sup>

El rechazo a los ejemplos dependientes de las Sagradas Escrituras, así como el estímulo afectivo que impactaba sólo a los cristianos, podría hacernos pensar que, en efecto, Ramon Llull parece ser más un racionalista, pues pareciera que la superioridad del oyente se muestra en su inteligencia para comprender bajo razones necesarias antes que obedecer ciegamente a la autoridad, pero ya he demostrado en líneas anteriores que el filósofo nunca ha estado en contra de la fe y que no deja de ser un ferviente cristiano, más bien requiere de la utilización de la razón para la conversión de los musulmanes. El filósofo debe posicionar el conocimiento de Dios por encima de las tres religiones monoteístas para mostrar las verdades del credo superior, el cristianismo, pero el razonamiento por sí sólo no es suficiente, debe ser guiado por el símbolo del entendimiento, que no podría ser otro más que Cristo.

Y aquí es precisamente donde hace acto de presencia la contemplación, una contemplación que es activa porque la reflexión es fundamento de la acción, así como el entender es el centro de la acción moral, pero no es un entendimiento que permanece en el ámbito de la lógica, es un conocimiento iluminado por la fe y que debe ser entendido como el símbolo de todo lo creado, el entendimiento es Cristo, y esto sólo puede ser comprendido en el terreno de la mística. “El hombre actúa moralmente usando de su propio acto de entender y no cumpliendo una obligación dictada por autoridades y dirigida a voluntad”,<sup>347</sup> señala Domínguez Reboiras. Pero este acto de entender, que refiere a la potencia del entender en el alma, sí o sí debe entenderse de manera simbólica, en la que esta potencia es la puerta hacia la elevación divina, porque detrás está la figura de Cristo como la vía de salvación.

---

<sup>346</sup> Domínguez Reboiras, Fernando, *El proyecto luliano de predicación cristiana*, op. cit., p. 129

<sup>347</sup> *Ibidem*, p. 130

La contemplación nos devuelve al cauce místico, ya que ésta se enfoca en las meditaciones de la naturaleza y la existencia de Dios, por lo que debe profundizarse en la figura de Cristo si se busca entender la armonía de la creación, pues este entender sólo es comprensible si es explicado a la luz del amor de Dios manifestado en el misterio del Crucificado. “Todo camina hacia el encuentro universal con Cristo”:<sup>348</sup>

Señor Jesucristo, adoro tu santa, infinita y eterna deidad y tu santa, alta y gloriosa humanidad, por las que eres Dios y Hombre verdadero. Eres Dios verdadero por tu naturaleza divina y eres Hombre verdadero por tu naturaleza humana. A ti, Dios y Hombre, quiero recordar, entender y amar, alabar, honrar y servirte en todo momento de mi vida. Y tú, Señor, dame un amor bueno, grande y verdadero que me haga bueno, grande y verdadero amante y servidor tuyo.<sup>349</sup>

Ya había mencionado las razones por las que Ramon Llull considera que los infieles se encuentran en el error —que Dios no es conocido ni amado lo suficiente por todos, debido a la carencia de la figura de Cristo en las dos religiones hermanas del cristianismo—, y si bien es cierto que los tres credos creen en un solo Dios, judíos y musulmanes no aceptan al Crucificado como el principio y fin de toda la creación. Pero los creyentes cristianos tampoco aman lo suficiente al Creador, pues, aun conociéndolo, no se preocupan por hacerle conocer y amar. Consciente de que el entendimiento humano, con la luz de la fe en Cristo, puede alcanzar el conocimiento de Dios, Ramon ve en la contemplación la posibilidad de alcanzar esta verdad, porque el ser humano contempla a la naturaleza y a las criaturas a través del ejercicio de ascenso y descenso del entendimiento.

La contemplación se presenta activa desde el primer momento en que Cristo se le revela a Ramon Llull en la cruz, pues no cree por creer, deberán pasar varias noches para que su entendimiento comprenda la misión que se le ha encomendado, lo mismo pasa cuando sube a Randa a hacer oración y Dios le revela que ha de escribir el mejor libro del mundo, existe

---

<sup>348</sup> Esquerda Bifet, Juan, *La clave evangelizadora del beato Ramon Llull*, Filosofía del diálogo e slancio missionario nell'opera del Beato Raimondo Lullo: *Analecta TOR*, 35 (2004), p. 9

<sup>349</sup> Llull, Ramon, *Libro del hombre*, op. cit., p. 277: “Domine Iesu Christe, adoro tuam sanctam, infinitam et aeternam deitatem et tuam sanctam, altam, gloriosam humanitatem, per quas es verus Deus et uerus homo. Verus Deus es per tuam naturam diuinam et uerus homo es per tuam naturam humanam. Te, Deum et hominem, uolo recolere, intelligere et amare, laudare, honorare et tibi seruire toto tempore uitae meae. Et tu, domine, da mihi bonum, magnum et uerum amorem, qui me faciat bonum, magnum et uerum amatorem et seruitorem tuum”.



un ascenso y un descenso en su entendimiento que le permite comenzar a escribir su *Ars*. La contemplación es en cuanto que la oración le permite al ser humano comprender lo que es Dios y, en su cualidad de activa, por medio de la filosofía comprende el misterio que guarda la creación. Si la contemplación es desbordarse de amor por Cristo como Verbo Encarnado y Redentor, la predicación será llevar ese anuncio apasionado a fieles e infieles para su salvación, pero más relevante, para la salvación de toda la humanidad:

Señor Jesucristo, cuando tú estabas agonizando en la cruz tu alma santa y gloriosa descendió a los infiernos y sacó a Adán y a los profetas y a todos los santos que tuvieron esperanza en su venida, y subieron a los cielos. Esa alma tuya, Señor, que libró a tantas almas de tan gran mal y a las que hizo tan alegres y a las que dio tan gran gloria, adoro, alabo y bendigo y espero que con su misericordia me limpie de pecado y me haga amarla siempre.<sup>350</sup>

Encontramos nuevamente en la filosofía luliana los dos pilares constitutivos de su método apologético, la contemplación inscrita dentro de la mística, donde está presente la vía purgativa, iluminativa y unitiva, a la que Ramon añade el razonamiento encarnado en la predicación, y esta doble vía es lo que hace de la contemplación distinta, pues es además activa. Del mismo modo en que el entendimiento asciende y desciende constantemente, el predicador se mueve en este doble sentido, contemplación y predicación: “El contemplativo se mueve entre el silencio y la palabra con la intención de poner la voluntad propia al servicio del creador [...]”.<sup>351</sup>

La contemplación, por tanto, es activa en tanto que no responde únicamente a un sentido espiritual, sino que realiza su acción en el mundo, es decir, no es sólo estática también es práctica. Así, la propia experiencia luliana es reflejo del ascenso y descenso del entendimiento. En su autobiografía, Ramon estructura los acontecimientos de su vida de la siguiente manera: conversión, formación, contemplación y predicación, sugiriéndonos cómo se desarrolla su método contemplativo. Una vez que el ser humano ha comprendido las *Dignitates Dei*, hay una vuelta al mundo marcada por la predicación, es decir que la contemplación no culmina con el entender del misterio divino.

---

<sup>350</sup> *Ibidem*, p. 289: “Domine Iesu Christe, quando tu mortuus eras in cruce tua anima sancta et gloriosa descendit ad inferos et Adam et prophetas extraxit et omnes sanctos qui in suo aduentu spem habuerunt, qui ad caelos ascenderunt. Illam tuam animam, domine, quae tot animas de ita magno malo liberauit et qua sita hilares fecit et quibus ita magnam gloria donauit adoro, laudo et benedico et de sua sit misericordia, quod me Mundet a peccato et quod me faciat ipsam Semper amare”.

<sup>351</sup> Vega, Amador, *Ramon Llull y el secreto de la vida*, op. cit., p. 112

Ya que el entender debe servir para convertir a los infieles, el fin misionero de Llull es un acto didáctico y apologético que trasciende incluso los libros sagrados que sustentan cada credo, ya que sus argumentos están basados en una sabiduría superior a la de cualquier institución, es la sabiduría misma de Dios la que Ramon encuentra en la unión entre razón y fe, “puesto que no podemos llegar a un acuerdo a través de las autoridades, intentaremos ponernos de acuerdo con razones demostrativas y necesarias”.<sup>352</sup> Y esta unión sólo se encuentra en las Dignidades del Creador. La contemplación debe ser, entonces, el camino hacia la comprensión, el escenario en el que razón y fe<sup>353</sup> se encuentren, la vía iluminativa en la que las tres religiones pueden converger. Lo que Llull buscará será comprender a su interlocutor por medio de la contemplación activa en Dios, el infiel dejará de ser el otro para convertirse en igual, un hermano de fe, ya que, si la división sigue existiendo, la unión no puede llevarse a cabo. Por este motivo es tan importante la fe en un credo universal, credo que une Antiguo y Nuevo Testamentos, Adán y Cristo, el símbolo roto que debe volver a unificarse.

La conversión de los infieles, a través de la contemplación y la predicación, “es ya el ideal del martirio ejemplar y fecundo, punto de partida de la mística luliana”,<sup>354</sup> Ramon sabe que el camino de esta conversión será difícil, pero su objetivo es precisamente ése, confesar en medio del pueblo su fe cristiana, su fe en Cristo, “me siento languidecer y morir del deseo y añoranza de aquel día, en el que me encuentre atormentado en medio del pueblo, como un león u otra bestia salvaje a la que los cazadores cercan, matan y despedazan”,<sup>355</sup> este deseo, que no es temor, se convierte en un infinito amor hacia la figura de Jesucristo, amor que busca los infieles sientan en sus corazones, busca “la manera en cómo Dios sea más amado”.<sup>356</sup> Es decir, el objetivo luliano es que las criaturas encuentren la unión con el Creador a través del conocimiento y amor por Él.

---

<sup>352</sup> *Ibidem*, Proemio, p. 27

<sup>353</sup> *Ibidem*, Estudio preliminar, p. 104: “La relación de la filosofía con la religión y el deseo de armonizar razón y fe es lo que motiva a Lullio desde un punto de vista apologético. Quizá este aspecto es una exigencia, después del fracaso de las cruzadas, en un mundo, como era la península Ibérica, de obligada convivencia de las tres religiones y en donde los eruditos suplieron a los guerreros defendiendo la fe del cristianismo con argumentos de la razón”.

<sup>354</sup> Colomer, Eusebi, *De la Edad Media al Renacimiento: Ramon Llull, Nicolás de Cusa, Juan Pico della Mirandola*, Barcelona, Herder, 2012, p. 30

<sup>355</sup> *Ibidem*, n. 56: Cf. *Libre de contemplació*, cap. 136, 21

<sup>356</sup> *Ibidem*, n.67: *Desconhort*, IV, 649 (OE, I, 1328)

## 2.2 El papel del entendimiento en la contemplación activa

Llull concibe al microcosmos como un espejo que refleja al macrocosmos, de modo que la humanidad es la muestra de la magnificencia divina que es entendida como principio de realidad del mundo que habita, su finalidad se transforma en un conocer, recordar y amar a Dios. Ahora bien, la unión con el Creador sólo es alcanzada por medio del entendimiento, única vía del conocimiento divino. Como microcosmos que es, el ser humano se encuentra intrínsecamente unido al macrocosmos, por este motivo logra internarse en el bosque florido del misterio divino, conociendo y amando los árboles y los frutos del Creador, espacio en el que Cristo germina como entendimiento en su interior a través de la oración y la contemplación, sólo así se configura como el agente de unión y armonía entre todos los peldaños de la *scala creaturarum*, transfigurándose en la puerta de acceso al universo en su completitud.

La razón del ser humano, dado que está ligada al mundo sensible por la unión entre cuerpo y alma, es incapaz de alcanzar el mundo inteligible, para que esto ocurra es necesario que el hombre logre llevar a cabo el ascenso que le permita alcanzar el peldaño más elevado de conocimiento, pero su razón debe ser purificada por la fe, elevándolo así por encima de sus capacidades naturales. Aquello que en un primer momento sólo se creía, se transfigura en entendimiento por la gracia de Dios. Esta misma gracia es la que posibilita demostrar por razones necesarias todas las verdades del cristianismo, pues la racionalidad iluminada por la fe es la propia racionalidad del Creador: “Sólo la fe eleva al intelecto a aquel grado de actualidad y de pureza que necesita para hacerse cargo de estas sublimes certezas”.<sup>357</sup>

Esta racionalidad de Dios es en realidad un entendimiento que ilumina, por ello, razón y entendimiento no son equiparables, pero la primera posibilita el camino hacia la fe, mientras que el segundo trasciende el mundo como símbolo de Cristo y eleva al misterio de Dios. La razón, entonces, se encuentra en la filosofía y el entendimiento en la fe, ambos aspectos fundamentales para el funcionamiento del método apologético luliano. “Nisi credideritis, non intelligetis”.<sup>358</sup> Llull postula que sólo desde la fe es posible la comprensión de sus propios contenidos, siempre por razones necesarias, por lo que la fe debe fundamentarse a sí misma.

---

<sup>357</sup> Llinás Puente, Carlos, *El problema de la demostración de la existencia de Dios en el pensamiento de Ramon Llull*, Revista Española de Filosofía Medieval, 5 (1998), p. 13

<sup>358</sup> Isaías, 7, 9

En el *Libro del gentil y los tres sabios* se postulan ambos conocimientos, la razón, representada por el gentil filósofo, y el entendimiento, encarnado en los tres sabios. No será hasta que el gentil conozca la fe de las tres religiones que creará y, sólo entonces, trascenderá su propio conocimiento para entender. Del mismo modo, el diálogo interreligioso es posible porque las tres religiones poseen una misma lógica de fe, pero para que se dé la conversión, Llull debe crear una lógica que sea superior, una técnica de pensar que revele una Verdad suprema, trascendente: el arte de conocer y amar a Dios por medio del entendimiento: “[una de las] condicion[es] es que el hombre libere su entendimiento para entender, y que primeramente lo ilumine con la luz de la fe, considerando como cosa posible [el contenido de fe que se pretende entender]”.<sup>359</sup>

El ser humano debe tener cierta disposición hacia la fe para poder abrir y ampliar su conocimiento, para que esto sea posible es necesario tener una estructura racional previa, que sólo se da a través de la filosofía, de manera que, aunque en un primer momento los contenidos de la fe se muestren como inverosímiles, se pase de un estado de razonamiento lógico a la trascendencia del entendimiento, “proceso de progresiva profundización intelectual de la fe”.<sup>360</sup> La razón, primera en la escala hacia el ascenso, puede anticipar la existencia de Dios y sus misterios a partir de las criaturas, pero esta anticipación no puede ser del todo concluyente, pues no logra la interiorización de la divinidad, por lo que necesita, indudablemente, de la fe para poder conocer plenamente al Ser increado y, aunque puede tener un frágil conocimiento racional de lo divino, sólo mediante la fe logra alcanzar el conocimiento potenciado de las Dignidades Divinas, pues la razón se ha transformado en entendimiento:

---

<sup>359</sup> Llull, Ramon, *Libre de demostracions*, IV, Pról., ROL XV, p. 412: “Lo primero que exige Llull al que quiere elevarse por la razón al conocimiento de Dios es que crea previamente en Él. En este sentido Llull no hace ninguna distinción entre las verdades accesibles a la sola razón natural, como, por ejemplo, la existencia y atributos esenciales de Dios, y las verdades inaccesibles a la sola razón, como, por ejemplo el misterio de la Santísima Trinidad. Tan posible es al entendimiento humano entender la unidad como la Trinidad de Dios, pero en ambos casos se prerrequiere la luz de la fe.<sup>359</sup> El propio Llull ha expresado este aspecto de su pensamiento con una fórmula tan tajante que no deja lugar a duda alguna: « Nullus intellectus in via sine habitu fidei potest intelligere, quod Deus sit »”.

<sup>360</sup> Gayà Esterlrich, Jordi, *Bases filosóficas de la demostración luliana de la Trinidad*, Palma de Mallorca, Anuario filosófico 49/1 (2016), p. 123

Tanto amaba el Amigo a su Amado, que creía cuanto él le decía; y tanto deseaba el entenderle, que cuanto oía decir de él deseaba entender por razones necesarias. Y, por esto, el amor del Amigo se hallaba entre creencia e inteligencia, fe y ciencia.<sup>361</sup>

“Es verdad que los infieles comparten al menos con el cristiano el elemento básico de la fe monoteísta, por lo que los separa de esa evidencia objetiva (de la fe y la gracia) no es más que un <<pequeño>> salto [...] si la evidencia de la razón natural le parece al infiel superior, es porque se niega a dar ese pequeño salto que, sin embargo, ya había empezado a dar con la fe de su credo islámico o judío, es decir, porque obstinándose en el punto de vista de la fe incompleta, aún no acaba de entender [...]”.<sup>362</sup> Una vez que se ha dado la interiorización, siempre mística, el entendimiento comprende que la fe misma es causa de sus razones necesarias, pues es la que las engendra.

Memoria, entendimiento y voluntad son fundamentales para que el razonamiento del hombre pueda trascenderse, ya que éste no logra por sus propios medios ir más allá de lo sensible y la materia que lo constituye, en tanto que el cuerpo mantiene ligada al alma al mundo de lo sensible, por lo que le es imposible alcanzar los inteligibles divinos. Para que esto ocurra, es necesario que una fuerza superior lo ilumine, y esta fuerza superior se presenta como Trinidad: la memoria hace recordar al hombre de dónde proviene y la voluntad lo impulsa a conocer y creer en Dios, una vez que el razonamiento ha recordado y ha tenido la voluntad de regresar a su Creador, entonces se hace presente la fe, que transfigura el razonamiento del hombre en entendimiento. Llull no busca, por tanto, sustituir la razón por la fe, ni la fe por la razón, sino utilizar ambas en el camino de ascenso hacia Dios. No abandonar el creer por el creer, sino por el entender, nos dice Ramon, pero cuando se entiende la fe, no se abandona: “[...] la fe es como una escalera por la que el entendimiento asciende al entender. Pues, así como el instrumento es algo intermedio entre el agente y su obra, así lo es también la fe entre el entendimiento y Dios, quien ha introducido la fe en el sujeto, para que su entendimiento descansa en el supremo objeto, pues, en último término, <<el fin del entendimiento no es creer sino entender>>”.<sup>363</sup>

---

<sup>361</sup> *Ibid.*, p. 354

<sup>362</sup> Llinás Puente, Carlos, *El problema de la demostración de la existencia de Dios*, op. cit., p. 17

<sup>363</sup> Colomer, Eusebi, *De la Edad Media al Renacimiento: Ramon Llull, Nicolás de Cusa, Juan Pico della Mirandola*, Barcelona, Herder, 2012, p. 65

Se cree en Dios sólo cuando se le conoce, por tal motivo, Ramon defiende una fe que se presenta como racional, puesto que Dios es la mayor fuente de conocimiento: el orden del ser y el orden del pensar. Cuando Cristo transforma el razonamiento del ser humano en entendimiento por medio de la fe, éste se colocará en el centro del cosmos como unificador de la jerarquía del Ser, restaurador de la ruptura de la creación y predicador del amor de Dios, sintetizando el orden material y el espiritual, lo que le permitirá acceder al mundo divino, en el que únicamente habita el Creador. Esta relación de unión entre Dios y sus criaturas sólo se alcanza a través de la figura de Cristo como símbolo del entendimiento. Así, ascenso y descenso se dan desde el propio ejemplo de la Revelación, Encarnación y Salvación del Crucificado, ya que el ser humano existe para que todos los elementos de la escala del Ser, desde los cuerpos celestes hasta los animales irracionales, alcancen la contemplación en Dios: “En los secretos del Amigo están revelados los secretos del Amado, y en los secretos del Amado están revelados los secretos del Amigo”.<sup>364</sup>

Así concluye este segundo capítulo, en el que me he esforzado por mostrar una nueva perspectiva del pensamiento luliano y los elementos constitutivos de su método apologético, he ido reconstruyendo uno por uno los peldaños del *Ars* a modo de preámbulo para adentrarme en el tercer y último capítulo de esta investigación, en el que abordaré el arte luliano desde su interior, pues todos los elementos en los que he profundizado adquieren sentido sólo a la luz de un ascenso y un descenso místicos. En tal sentido, este capítulo es relevante porque señala todos y cada uno de los elementos que se requieren para comprender la visión que Ramon tenía de Dios y del mundo, aplicada, específicamente, a la conversión de los infieles. Una vez que he planteado los aspectos externos del *Ars*, me dispongo a comenzar el viaje meramente espiritual.

---

<sup>364</sup> Lulio, *Libro del Amigo y el Amado*, op. cit., p. 350

## Capítulo 999.

### *Del ascenso y descenso del entendimiento en el alma racional*

...componemos este arte en el cual ponemos los propios términos de las ciencias y damos doctrina y modo de cómo se ha de usar el entendimiento, ascendiendo primero a las cosas superiores y descendiendo después a las inferiores... empezaremos desde lo imperfecto ascendiendo a lo perfecto; y descendiendo después desde lo perfecto a lo imperfecto.

Ramon Llull

La intención de este tercer capítulo es desentrañar los aspectos internos del *Ars*<sup>365</sup> luliana, que, atravesada por la mística simbólica del autor, se transformará en un método contemplativo de acción. Para ello se debe poner especial atención en la figura del ser humano, pues será el medio de comunicación entre Dios y el mundo, por lo que indagaré acerca de qué es el hombre, cuáles las partes que lo constituyen -poniendo especial atención en el alma racional- y, finalmente, cómo es que el intelecto humano trasciende al ámbito de lo divino. En este sentido, el ascenso y descenso del alma racional se transformará en la vía de acceso a través de la cual la creación en su totalidad alcanzará la unión con su Creador.<sup>366</sup> Como primer acercamiento al tema, hay que recordar que obra y pensamiento del Doctor

---

<sup>365</sup> Hacia el siglo XIII, época en la que vivió Ramon Llull, la palabra *ars* fue utilizada para designar a las *artes liberales*, dichas artes estaban divididas en *trivium* y *quadrivium*, las primeras se consideraban sermoraes y las segundas reales. El *ars* luliana, por su parte, se asemeja a la lógica porque entraña un método lógico, pero se aleja de la lógica clásica porque ésta se funda en el análisis formal, abstracto, de las estructuras de los argumentos. Es decir que, el arte de Llull, lenguaje y realidad, así como forma y contenido, no determinan dos planos diferentes y autárquicos, sino que el método de Ramon desarrolla un procedimiento lógico, gnoseológico y ontológico al mismo tiempo porque está fundado tanto en exigencias del entendimiento humano, como en exigencias de la realidad. Por esto, las *Dignitates* funcionan como *principia essendi et intelligendi*, los procedimientos del *ars*, entonces, se remiten a constantes que comprenden todas las variables, esas constantes son las *Dignitates*. La lógica luliana, por tanto, no se basa en la abstracción sino en su vasto contenido.

<sup>366</sup> Lullio, Raimundo, *Blanquerna*, Madrid, BAC, 2009, p. 99: “Si deseamos entender a Dios, conviene, lo primero, que usemos de fe, y después de inteligencia, y que creamos lo que no podemos entender, y que entendamos lo que Dios tiene en su esencia y en sus obras, y entendamos que Dios es cosa mayor de lo que nosotros podemos entender, porque si nuestro entendimiento no es bastante para entender todo lo que somos y obramos, ¿cuánto menos, sin comparación, bastaría para entender a Dios y a sus obras?”.

Iluminado se corresponden, en su vida se verá reflejada la práctica de su arte. Por este motivo, los acontecimientos de la *Vita*<sup>367</sup> se deben interpretar de dos maneras, una literal y otra simbólica, de modo que tengamos presente cómo entiende el filósofo la realidad. Así, los ascensos y descensos a la montaña de Randa, que se verán a continuación, también son ascensos y descensos contemplativos activos, puesto que para Llull la contemplación siempre irá acompañada de acción, como se observa en el siguiente episodio de su *Vita coetanea*:

Ramon ascendió a un monte que no quedaba muy lejos de su casa, para allí, tranquilo, contemplar a Dios... dio gracias por ello al altísimo, bajó del monte y enseguida fue para la abadía... Ramon compuso su libro mientras estuvo en la abadía, y ascendió, nuevamente, al monte y en aquel lugar, en el que se asentaban sus pies, allí mismo donde Dios le había mostrado el método del Arte, orando a Dios de noche y de día sin interrupción, para que él y el Arte que Él le había dado para Su honor y el de Su iglesia alcanzaran la prosperidad.<sup>368</sup>

El suceso anterior nos introduce, en un primer plano, al comienzo de la vida predicativa de Ramon Llull y, de manera simbólica, al modo en el que se desenvuelve el alma racional, acontece un ascenso y un descenso doble, contemplación y acción: sube Ramon al monte a meditar sobre Dios y éste le da la forma de hacer el libro con el que el filósofo buscará convertir a los infieles, posteriormente baja a la abadía y allí compone el mencionado libro, para, una vez más, ascender hacia el monte aquel. La contemplación acontece al interior, el alma racional se eleva para comprender de qué manera debe escribir su obra y enseguida descende para plasmar el designio, la acción sucede en el mundo, cuando baja del monte para componer el libro. He querido comenzar con este acontecimiento de la *Vita* porque me permite ejemplificar el funcionamiento del ascenso y descenso del alma racional al interior del ser humano, aspecto que trabajaré a lo largo del presente capítulo, por este motivo pongo especial atención al modo en que el autor concibe este funcionamiento como la manera

---

<sup>367</sup> Existen dos versiones de la *Vita coetanea*, una latina y otra catalana, se considera la primera como la versión original. Nos dice Domínguez Reboiras que el texto fue escrito cinco años antes de su muerte, en 1311, por un monje anónimo al que él mismo le dictó su biografía: La *Vita coetanea* se presenta como una obra auténticamente luliana y en ella pretende Ramon justificar toda su vida y su obra literaria. Domínguez Reboiras, Fernando, *Idea y estructura de la Vita Raymundi Lulli*, Santiago de Compostela, 2-6, XII, 1985, p. 8

<sup>368</sup> Llull, Ramon, *Vida coetanea*, *op. cit.*, p. 157: “Post hec, Raymundus ascendit in montem quondam, qui non longe distabat a domo sua, causa Deum ibidem tranquillius contemplandi...De quo Raymundus immensas gracias reddens Altísimo descendit de monte illo reversusque mox ad abbatiam supradictam...Postquam igitur Raymundus in predicta stans abbacia, composuerat librum suum, ascendit iterum in montem predictum et in eodem loco, in quo steterant pedes eius, dum sibi in illo monte dominus ostenderat modum Artis, heremitorum fieri sibi fecit, habitans in eodem iugiter per quator mensis et amplius, die noctuque Deum deprecans, quod ipsum Artem, quam sibi dederat ad honorem suum et ecclesie sue profectum, per misericordiam sua dirigeret prospere”.



contemplativa de su *Ars*. En este sentido, la realidad histórica que Lull plasma en su biografía deberá ser comprendida por sus lectores como la manera simbólica en la que el ser humano busca a Dios. Una vez introducidos los conceptos fundamentales que trabajaré a lo largo de este último capítulo, mi manera de proceder será de lo general a lo particular, de modo que voy a comenzar indagando el papel del ser humano en el método contemplativo luliano, para, posteriormente, ahondar en su doble constitución y, finalmente, descifrar cuál es el desarrollo del alma racional en su operación de ascenso y descenso del entendimiento, análisis que me permitirá clarificar cómo coexisten razón y mística en el espacio de la simbólica luliana.

### **1. El espacio del ser humano dentro de la creación**

Al interior del *Ars* luliana la figura del ser humano es, sin duda, la de mayor relevancia, pues es a través del hombre que se interpreta el mundo y, posteriormente, se contempla a Dios. Sólo por la humanidad el microcosmos refleja todas las virtudes del macrocosmos y, mientras que el Creador es entendido como el símbolo de símbolos, el ser humano debe ser visto como el símbolo que sintetiza toda la creación: “El hombre participa de los tres reinos, mineral, vegetal y animal; por su espíritu, entra en relación con la divinidad... es así centro y principio de unidad, simboliza un nudo de relaciones cósmicas. El hombre es espíritu y carne”.<sup>369</sup>

Ramon no se aleja de esta concepción y entiende al hombre como el principio de realidad del mundo que habita, pero este mundo debe traducirse en el espacio contemplativo del Ser, puesto que el fin último de todo ente pensante es conocer, recordar y amar a Dios. Ahora bien, mi principal objetivo será discernir cómo es que el hombre logra transformar el mundo en espacio contemplativo, y para ello es necesario explicar por qué éste es el único y absoluto mediador entre el mundo material y el espiritual. Esta apertura hacia la visión simbólica de Lull nos permitirá responder a la problemática que se presenta con respecto a los infieles, esto es, su incapacidad para lograr la perfecta unión con Dios.

Una vez dicho lo anterior, es necesario establecer las bases de la problemática con respecto al papel que desempeña el ser humano dentro del constructo de la creación, de modo que ofreceré el concepto bíblico en el cual Ramon se sustenta: “Dijo Dios: Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra; que manden en los peces del mar y en

---

<sup>369</sup> Chevalier, Jean, *Diccionario de los símbolos*, op. cit., pp. 573-574

las aves del cielo, en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todos los reptiles que reptan por la tierra”.<sup>370</sup> Así pues, Adán es el ser primordial y reinante de toda la creación, el responsable de la descendencia humana y, como imagen de Dios, el que otorga al hombre esta semejanza, aunque, de igual manera que propicia la unión con la divinidad, también lo hace con respecto a la caída:

Es cierto que la bondad divina honró en Adán a la naturaleza humana y la elevó por encima del cielo, el mar y la tierra, y sobre todo lo que existe sobre la tierra, y sobre todo lo que se compone de los cuatro elementos, pues en ninguna de estas cosas existe una criatura tan noble como el hombre. Y como Adán pecó y desobedeció a Dios en el paraíso terrenal, por eso, en Adán y por Adán, la naturaleza humana se hizo más vil que todas las criaturas nombradas, puesto que por el pecado y la culpa Adán fue contrario a la bondad de Dios, a la que no son contrarias las criaturas.<sup>371</sup>

Ramon pone de manifiesto dos cuestiones, que el ser humano, como descendiente de Adán, es quien reina sobre todas las cosas existentes y que, por esta misma condición, recibe el pecado original.<sup>372</sup> Por ello en la caída Adán nos niega la gracia, la santidad y la vida eterna, pero nos otorga simultáneamente la consciencia, la razón y la autonomía. En este sentido, es en la pérdida donde se crea la identidad del ser humano y su capacidad de retorno a un paraíso que le ha sido negado: si por el pecado nos hemos convertido en seres viles, por la razón hemos de volver a ser virtuosos, pues nuestra finalidad en esta vida es recordar, entender y amar a Dios. La intención primera de Ramon al problematizar la ambivalencia del ser humano con respecto al mundo es demostrar el porqué de sus dos naturalezas, material y espiritual, y cómo se conectan de tal manera que permiten conocer a Dios a través del hombre mismo, interpretando así la realidad humana y su conexión con el mundo: “Pues al conocer el hombre qué es el hombre, el hombre se conoce a sí mismo, y al hacerlo aprende igualmente

---

<sup>370</sup> Gn, 1, 26

<sup>371</sup> Lulio, *Libro del gentil y los tres sabios*, op. cit., p. 363: “Certum etenim est quod in Ada diuina bonitas naturam sublimauit et honorauit humanam supra celum et mare et terram atque omnia in terram existentia et etiam supra omnia que componuntur ex quator elementis, nam in nulla istarum rerum existit creatura sic nobilis sicut homo. Et quia peccauit Adam et fuit Deo inobediens in paradiso terrestri, igitur in Adam et per Adam fuit humana natura effecta uilior omnibus prehibitis creaturis, cum ita sit quod per peccatum et culpam Adam fuerit diuine bonitati contrarius, cui supradicte creature contrarie non existunt”.

<sup>372</sup> Lull, Ramon, *Obras literarias. Félix*, op. cit., pp. 645-646: “-Señor -En Adán y Eva estaba toda la humana naturaleza, la que fue exaltada en ambos dos, construyéndolos señores de los animales cuyo señorío ha pasado a nosotros, como herederos de nuestros primeros padres, y por ello somos señores de todas las criaturas sensibles. Dijo Félix-, he oído decir que, por el pecado mortal que nuestro padre Adán cometió cuando comió del fruto vedado y fue desobediente a Dios, padecemos enfermedades y muerte”.

a amarse a sí mismo y a otro hombre. Asimismo, aprende a amar y conocer a Dios”.<sup>373</sup> En su libro *El pecado de Adán*<sup>374</sup> el filósofo señala que la caída no compete al Creador, sino que es estrictamente una elección del hombre primordial al propiciar la ruptura, por tanto, se debe entender una doble separación, la suya con Dios y la de la divinidad con su creación.

Adán busca equipararse con Dios antes que identificarse, por lo que abusa de su libertad y rechaza toda dependencia con la divinidad, al hacer esto propicia su camino y el de su descendencia hacia la muerte, ya que es sólo semejanza y no unidad. A pesar de este error cometido por el hombre primordial, se abre un nuevo destino, la posibilidad de que el ser humano, a través del conocimiento, alcance la máxima unión con su Creador, pero no como dependiente suyo sino como parte de Él. Así Adán se convierte en símbolo del sabio viejo, “se liga a la figura del padre y ancestro: es la imagen del hombre viejo, de una sabiduría insondable sacada de una larga y dolorosa experiencia”.<sup>375</sup>

Una vez fuera del paraíso, el ser humano adquiere una nueva distinción: si Adán reinó por sobre toda la creación, el hombre servirá a Dios y al resto de las criaturas, convirtiendo esta misión en una obligación fundamental. A partir de este momento, en el que el ser humano ya habita el mundo, Ramon introduce el aspecto moral como inamovible en la constitución humana, de modo que esta característica responderá a unas primeras y segundas intenciones: recordar, entender y amar a Dios, y servir como vínculo restaurador entre el Creador y el mundo. Será por medio de dichos principios morales que Llull le otorgará al hombre su lugar dentro de la creación, como un ser corporal y espiritual siempre en tensión. Ahora bien, el libre albedrío, otorgado por Adán, será el punto de partida de Ramon para el conocimiento de Dios, pues el hombre posee la capacidad de elección. Elegir las virtudes o los vicios propicia el camino del conocimiento divino o lo imposibilita, como el propio autor ejemplifica con su vida:

En todas cuantas cosas, Señor, puede un hombre ser disoluto y desordenado y mal acostumbrado y mal enseñado en su hablar, yo lo he sido...blasfemando y deshonrando y menospreciado y mintiendo y descreyendo, y todas las otras torpezas que con la boca se puede pronunciar o decir, todas han residido y pasado por mi boca y por mis labios, y en tanta manera, Señor, que por ningún fregadero ni conducción jamás pasaron tantas fealdades, como han pasado por mi boca palabras feas y horribles y sucias y malas.<sup>376</sup>

---

<sup>373</sup> Llull, Ramon, *De homine*, Palma de Mallorca, Atenea, p. 79

<sup>374</sup> *Lo peccat d'Adam/ De peccato Adami*, 1274-1283.

<sup>375</sup> Chevalier, Jean, *Diccionario de los símbolos*, op. cit., p. 49

<sup>376</sup> Llull, Ramon, *Libre de Contemplació en Dèu*. Universitat de València, Valencia, 1996, p. 104

Esta confesión le permite a Llull identificar sus acciones con el pecado original, transfigurado ahora en los vicios y, a su vez, trasladar a su persona el ejemplo de arrepentimiento y conversión consciente capaz de hacer del libre albedrío una cuestión de voluntad, es decir, tener el deseo absoluto de conocer y alabar a Dios. Para Ramon, entonces, el ser humano se ha hecho un ser más vil a causa del pecado de Adán -no así el resto de las criaturas-, por tanto, se entiende que la condición primera del hombre en el mundo es haber perdido la cualidad de la bondad propia de la divinidad, pero no por esto pierde la capacidad de adquirirla, prueba de ello es el libre albedrío otorgado por Adán, en el que el ser humano puede elegir entre seguir los vicios o convertirse en un ser virtuoso.

Si el hombre opta por cultivarse en las virtudes, un nuevo plano de realidad aparece ante él. El mundo se despliega como un lugar de contemplación y redención en el que se gira la mirada hacia el lugar verdadero que ocupan las cosas, toda la creación se despliega ante el ser humano como la prueba irrefutable de un Ser superior, Creador de todo lo existente. En tal sentido, mientras que la caída propicia una transgresión y un conocimiento defectuoso de la realidad, elegir las virtudes antes que los vicios propicia una apertura de las propias facultades del hombre hacia una verdad irrefutable: por encima de todo se posicionan las virtudes de Dios y, por debajo, en correspondencia, las facultades humanas del conocimiento.

“Luego plantó Yahvé Dios un jardín en Edén, al oriente, donde colocó al hombre...Dios impuso al hombre este mandamiento: «Puedes comer de cualquier árbol del jardín, pero no comerás del árbol de la ciencia del bien y del mal, porque el día que comieres de él morirás sin remedio»”.<sup>377</sup> Una vez más, en el libro *El pecado de Adán*, Ramon problematiza el hecho de la caída de la siguiente manera: cuando Adán decide comer del fruto prohibido establece una brecha entre la relación Dios-hombre, puesto que pierde la inmortalidad al mismo tiempo que obtiene conocimiento, es cierto que adquiere la capacidad de juzgar qué es el bien y qué es el mal -oficio hasta entonces exclusivo del Creador-, pero, al hacer esto, acepta también la muerte. Con esta acción por parte de Adán, la inmortalidad -y con ella el amor infinito que existía entre Dios y sus criaturas- es transgredida por el pecado, de manera que la caída se presenta en dos niveles, uno material, al ser expulsados del paraíso, y otro espiritual, al convertirse el alma, con la introducción del conocimiento, en un alma racional que ha perdido

---

<sup>377</sup> Gn 2, 8-9,16-17

su propósito, servir y amar a su Señor. Siguiendo el razonamiento de Llull, se puede teorizar lo siguiente: al darse la caída, el fin último del ser humano se configura de manera distinta, si en el paraíso Adán estaba para amar a Dios y reinar sobre las criaturas, en el mundo el hombre, atravesado ya por el intelecto, debe conjugar ahora en su ser amor y conocimiento: recordar, entender y amar a Dios.

Colocado fuera del paraíso, el ser humano olvida a su Creador y es en esta ignorancia donde el pecado se aloja, puesto que el conocimiento obtenido carece de la figura divina, escenario en el cual los vicios y la muerte se apropian del mundo. Así, recurrir al padre primordial, Adán, le permite a Llull acoger en el seno de Dios a todos los hombres y, en seguida, hacer una distinción entre aquellos que son considerados cristianos y los que son llamados infieles. Si bien es cierto que tanto cristianos como infieles son estimados como hijos de Dios, estos últimos, en su ignorancia, son incapaces de alcanzar la salvación eterna, pero la ignorancia no es un estado permanente, dice Ramon, puesto que todo ser humano ha adquirido en la caída la posibilidad de conocer.

Habiendo dicho lo anterior, ¿acaso la caída de Adán no podría ser una escala más en el plan perfecto de Dios, si no es que la primera? Ramon afirma que el pecado original nada tiene que ver con el Creador, pero quizá sí sea necesario para la verdadera unión del ser humano con Él, pensemos que mientras el hombre primordial estuvo en el paraíso tuvo la gracia del Señor, y con esto la inmortalidad, pero es sólo semejanza suya, por lo que de haber permanecido en el paraíso, la unión con la divinidad no habría sido posible: “Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó...Entonces Yahvé Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente”.<sup>378</sup>

Dios despliega su amor infinito a toda la creación, incluido el ser humano, mas, sin la posibilidad del conocimiento, ¿Adán había adquirido la capacidad de amar al Creador? Según nos dice el autor, no se puede amar lo que no se conoce si no se entiende el objeto al que se debe alabar. Ciencia y amancia,<sup>379</sup> dice, deben encontrarse en total correspondencia, de lo

---

<sup>378</sup> Gn 1, 27; 2,7

<sup>379</sup> El conocimiento ama lo que conoce, y el amor conoce lo que ama: ambos conceptos en realidad corresponden a una misma realidad, pues en la divinidad se presentan como unidad. Cf. Xirau, Joaquín, *Vida y obra de Ramón Llull, op. cit.*, pp. 83-84: “Mediante la primera alcanzamos el sistema, la estricta concepción del todo y la rigurosa organización de las partes. Mediante la segunda se ordena el espíritu y adquiere la disciplina indispensable para orientarse y avanzar con segura decisión en la discriminación de la realidad”.

contrario la ignorancia lleva al ser humano hacia los vicios, como ocurre con el hombre primordial. Se entiende, por tanto, que la relación antes establecida entre Dios y Adán se encuentra incompleta, cuando se da la caída ocurre lo mismo, los descendientes obtienen el conocimiento, pero, como consecuencia de la expulsión, el hombre olvida quién es Dios y su misión en el mundo. Sin embargo, un nuevo panorama se despliega si somos capaces de mirar hacia el interior y entonces recordaremos, entenderemos y amaremos al Creador.

Acontecido este hecho, la figura de Adán adquiere un nuevo significado y se convierte en la estabilidad cósmica del universo, aspecto que su descendencia heredará, es ahora misión del hombre ser ese medio de conexión y permanencia entre Dios y las criaturas, aunado a esto, y como distinción del pecado original, tiene también la posibilidad de regreso, aunque ya no sea al paraíso, sino a Dios mismo. Así, conocer y amar a la divinidad se convierte en la primera intención del ser humano, ello implicará un reconocimiento de su propio ser y, al mismo tiempo, del mundo en el que habita. En esta intuición de saberse parte de la creación comienza el camino contemplativo activo del *Ars luliana*: “El mundo ante los ojos de quien medita puede ser mudo a los sentidos del cuerpo y el espíritu, si nada hay en el alma del contemplativo. Nada existe si no ha sido ya encontrado en el interior del alma”.<sup>380</sup>

El ser humano, que por libre decisión ha enderezado su camino hacia las virtudes, comienza un recorrido de vida al interior del ser. ¿Por qué la condición del hombre es propicia para conocer y amar a Dios?, ¿por qué ninguna otra criatura tiene en su condición esta capacidad?, ¿cuál es el fin último y el papel primordial del ser humano en el mundo? Estas preguntas, que deben llevarse a cabo desde el alma racional, se plantean al interior de un escenario contemplativo activo, es decir que en la relación microcosmos-macrocosmos se desplegará el primer encuentro entre Dios y su creación en el ámbito mismo de la creación.

Por ello la acción creadora divina debe ser comprendida desde el mundo y sólo entonces se conocerá y amará a Dios. Ahora es pertinente preguntarse cuál es el espacio que ocupa el hombre dentro de la creación y también es pertinente responder que, como descendiente de Adán, el ser humano tiene un estrecho vínculo con la divinidad, ya que, a diferencia del resto de las criaturas, fue hecho a imagen y semejanza de su Creador y, aún más relevante, es insuflado con aliento de vida, aspecto único y característico de su constitución. Este aliento

---

<sup>380</sup> Vega, Amador, *Ramon Llull y el secreto de la vida*, Madrid, Ediciones Siruela, 2002, p. 54

de vida debe entenderse, en su generalidad, como el alma, y, particularmente en Llull, como un alma que se configura en términos de racionalidad. Dios, por tanto, forma al hombre con una doble constitución: material y espiritual.

Esta característica de ser parte del mundo y también de la divinidad le otorga al ser humano la función de ser centro y unidad entre Dios y la creación, de modo que es transfigurado en un microcosmos que contiene todo lo que se despliega fuera de él como macrocosmos. Es así como la humanidad se transforma en la figura que conecta ambos mundos, como síntesis lo fue Adán, el material y el divino, aunque desde un espacio que ahora se presenta como simbólico y que se manifiesta en la constitución misma del hombre, como nos lo muestra nuestro autor en su antropología, en la que hay una unión indisoluble entre cuerpo y alma:

[...] el hombre está compuesto de cuerpo y alma. Por eso se le puede estudiar mediante los principios y las reglas de dos maneras: de manera espiritual y de manera corporal. Y se define así: el hombre es un animal homificante. En el hombre todos los principios y las reglas se dan de manera doble, a causa de la duplicidad de la naturaleza (espiritual y corporal) de a que está constituido. Y por ello es más general que cualquier otro ser creado; por lo que se puede decir, sin ninguna duda, que el hombre es la parte más importante del mundo.<sup>381</sup>

Bajo este contexto es que el ser humano se sitúa como centro y medida de todas las cosas, de modo que, como primer paso, resignificará su propia existencia desde el mundo para posteriormente trascender al ámbito divino por medio de su alma racional, logrando una perfecta conjunción que dará como resultado la contemplación activa. Pues bien, en el apartado siguiente analizaré los aspectos que, según Ramon, constituyen al cuerpo y al alma racional, así como su relación de síntesis y armonía, sin la cual la contemplación no podría llevarse a cabo ni tampoco el fin último del hombre: recordar, entender y amar a Dios.

---

<sup>381</sup> Llull, Ramon, *Arte breve*, trad. Julián Beristein, Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2016, p.28

## 1.1 ¿Qué es el hombre?

Como primer apunte, debo señalar que no todos los investigadores concuerdan con situar al hombre como centro constitutivo del *Ars*,<sup>382</sup> sino que hay otras dos maneras interpretativas acerca del funcionamiento del método luliano: la primera postula la teoría de los elementos como el punto de acceso para una comprensión profunda del sistema luliano, la segunda sitúa este acceso a través de la transformación del *Ars magna*, es decir, la interpretación que se basa en la división y subdivisión de la producción de Lull en una serie de etapas: el *Art abreuçada d'atrovar veritat* (1274?), el *Ars demonstrativa* (1283) y el *Ars generalis ultima* (1308).<sup>383</sup> Por mi parte, considero que el ser humano sí es el punto focal desde el cual se despliega el conocimiento hacia el espacio de la creación, por lo que es a partir de su figura que el *Ars* luliana se comprende y realiza.

Por lo dicho en el párrafo anterior, si se busca una profunda comprensión del funcionamiento del ascenso y descenso del entendimiento al interior del alma racional y, con esto la contemplación activa, es necesario entender qué es el hombre y cuáles sus partes, de modo que, como microcosmos,<sup>384</sup> nos permita acceder al funcionamiento de cada uno de los peldaños de la *scala creatorum*. Ya he apuntado que el ser humano está configurado en niveles ontológicos propios de un macrocosmos que se construye como un todo organizado por obra divina, este todo organizado responderá a una estructura central: la escala del Ser,<sup>385</sup>

---

<sup>382</sup> A continuación, ofrecemos una lista de autores y obras que sí concuerdan con nuestra perspectiva antropológica: Pring-Mill, Aós Braco y Lohr; R. Pring-Mill, PRING-MILL, Robert. *El microcosmos lul.lià*. Palma de Mallorca: Moll, 1961 y PRING-MILL, Robert. *Estudis sobre Ramon Lull*. Barcelona: Curial edicions catalans-Publicacions de là Abadia de Monserrat (Curial-Pam), 1991, al artículo de C. Aós Braco, que sigue de cerca el de Pring-Mill: AOS BRACO, Celestino. “La imaginación en el sistema de Ramón Lull” en *EL XXII-2-3* (1979), pp. 155-183, al artículo de Ch. Lohr: LOHR, Charles. “Ramon Lull (1232-1316): Aktivität Gottes und Hominisierung der Welt” en BLUM, Robert (Hrsg.) *Philosophen der Renaissance*. LOHR, Charles. “Actividad divina y hominización del mundo” en *Nuevo Mundo*, 7 (2006), pp. 77-86), volumen colectivo editado por A. Fidora y J. E. Rubio: FIDORA, Alexander-RUBIO, Josep Enric (eds). *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*. Turnhout: Brepols Publishers, 2008, especialmente a la sección III. B, escrita por M. Romano y Ó. De la Cruz, titulada “The Human Realm”, pp. 363-459. A los textos mencionados se añade también el comentario del prof. S. Trías Mercant a uno de los libros de R. Pring-Mill: TRÍAS MERCANT, Sebastià. “El “*Microcosmos lul.lià*” del prof. Pring-Mill” en *EL XVIII* (1974), pp. 52-61.

<sup>383</sup> Cf. Bonner, Anthony, *The Art and Logic of Ramon Lull*, A user's guide. Leiden-Boston: Brill, 2007, pp. 19-21 *et passim*.

<sup>384</sup> Esta idea del microcosmos no es idea original de Lull, algunos autores que postularon esta misma interpretación del ser humano son: Aristóteles, Filón de Alejandría, Clemente de Alejandría, Boecio, Tomás de Aquino, Avicena, Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, Giordano Bruno, entre otros. Con ello no decimos que estos autores hayan tenido en mente el mismo propósito, sino enfatizar que fue una idea bastante recurrente.

<sup>385</sup> Idea propia de la cosmología platónica y compartida por las tres religiones del Libro.



que comprende tres concepciones fundamentales, la jerarquía de los seres, la división de la escala en un orden material y otro espiritual, y, como resultado de ambas, la configuración de tres mundos: el material, el espiritual y el divino, que incluye únicamente a Dios.

La escala de Ramon Llull se encuentra conformada de la siguiente manera: *instrumentativa, elementativa, vegetativa, sensitiva, imaginativa, hombre, cielo, Ángel y Dios* en el más alto peldaño, entendido como un ser no creado. Cada uno de estos peldaños se compone del inmediatamente superior, de modo que los entes que pertenecen a la *vegetativa* comprenden también las cualidades que corresponden a los de la *elementativa*, y así sucesivamente. En esta escala, el ser humano es el intermediario entre dos realidades que se complementan, por ello experimenta el mundo como elemento central dentro de la jerarquía de la creación, en la que convive con seres espirituales: el cielo y los ángeles, y también con seres corporales: animales, vegetales y elementos, siendo el mediador entre ambos mundos, ya que es alma y cuerpo simultáneamente.

Como ser corporal y espiritual el hombre se convierte en el eslabón,<sup>386</sup> nos dice Celia López Alcalde, entre ambas naturalezas: “Este hecho le proporciona una posición de privilegio entre las criaturas, y a la vez una tarea: la de ser el nexo, con su propio hacer, entre las criaturas corporales y su creador, el supremo ser espiritual.”<sup>387</sup> Es decir que en el propio desenvolvimiento del ser humano se cumple la misión que Dios le ha señalado ya desde el paraíso, por esta razón postulo que el método contemplativo luliano parte desde el ser humano y regresa a la misma humanidad en una búsqueda de la divinidad que se gesta desde el interior del propio ser. Para llevar a cabo esta misión, como el mismo Ramon lo dice, al ser humano le conviene saber qué es, pues, al conocerse y amarse a sí mismo, aprende a conocer y amar a Dios.

---

<sup>386</sup> Llull, Ramon, *Ars generalis ultima*, ROL XIV, IX, 4.2: “**1.** Homo est animal, in quo una eius pars est incorruptibilis. **2.** Homo est animal, in quo sunt plures potestates, quam in alio animali. [...] **3.** Homo est animal, quod utitur uirtutibus et uitiis. **4.** Homo est animal, cum quo omnia corporalia seruiunt Deo. **5.** Homo est animal, quod se habet ad maiorem finem, quam aliquod aliud animal. **6.** Homo est substantia, quae ex pluribus rebus est composita, quam alia. **7.** Homo est substantia, subsistens qualitatibus corporalibus et spiritualibus. **8.** Homo est substantia, subsistens actionibus et passionibus spiritualibus et corporalibus. **10.** Homo est substantia, subsistens passionibus spiritualibus et corporalibus. **11.** Homo est substantia, uirtutibus aut uitiis habitata. **12.** Homo est substantia, habens aliquam partem in se, sine successione temporis. **14.** Homo est substantia, in qua anima rationalis et corpus collocantur ad inuicem. **15.** Homo est ens homificans”.

<sup>387</sup> López Alcalde, Celia, *Liber Novvs de Anima Rationali de Ramon Llull*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2012, p. 18

En el *Libro del hombre* Ramon nos dice que éste se encuentra constituido por un cuerpo y un alma racional, con respecto al cuerpo sus partes son: elemental, vegetativa, sensitiva e imaginativa;<sup>388</sup> mientras que en el alma existen tres potencias: memoria entendimiento y voluntad. Según la escala del Ser, la doble constitución humana es la clave para que el hombre se convierta en nexo de Dios y la creación. En tanto que media entre el mundo sensible y el inteligible, el ser humano está unido a la materia por su cuerpo y al espíritu por su alma, de manera que todos sus componentes están estrechamente relacionados, por lo que alma y cuerpo permanecen necesariamente unidos y, aunque son partes igualmente constituyentes, el alma, por ser el principio formal, está por encima y es su deber dirigir todos los actos del hombre:

En el hombre hay cinco *naturalezas*, que son elementativa, vegetativa, sensitiva, imaginativa y racionativa; por elementativa tiene el hombre calidez, frialdad, humedad y sequedad, color, longitud, latitud y profundidad, ángulos, círculos y figuras; por la vegetativa tiene los miembros, que son el corazón, el hígado, cerebro, genitales, venas, salud, sangre, huesos, etc.; por la sensitiva el hombre tiene hambre, ser, dolor, calidez, frialdad, etc.; por la imaginativa, imagina los objetos sensibles y se mueve al apetitivo sensitivo, y por la racionativa se mueve a los objetos sensibles, imaginables, inteligibles, amables y memorables, cuyas potencias y actos son en el hombre naturales.<sup>389</sup>

Reitero mi postura con respecto a la figura del ser humano como referente de toda el *Ars* luliana,<sup>390</sup> pues sin el cual no podría existir el método de conversión y, en consecuencia, tampoco podría llevarse a cabo la contemplación activa, en la que el hombre sirve como ese árbol que se encuentra en el centro de toda la creación, uniendo con sus raíces y sus ramas tierra y cielo, materia y espíritu, criaturas y Dios. Se sabe bien que el *Ars* tiene como objetivo la conversión de los infieles, pero esta conversión debe iniciarse a partir del entendimiento

---

<sup>388</sup> Llull, Ramon, *De homine, op. cit.*, p. 83: “Por elementación entendemos hablar de los cuatro elementos y sus cualidades, con los que el cuerpo del hombre está constituido. Por vegetación entendemos hablar de aquello por lo que y con lo que y con lo que el hombre vive de manera corporal. Por sensualidad entendemos hablar de los sentidos del hombre, con los que el hombre siente lo que siente. Por imaginación entendemos hablar de aquello por lo que y con lo que el hombre imagina lo que está ausente de sus sentidos corporales”.

<sup>389</sup> Llull, Ramon, *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*, Palma de Mallorca, Orbis, 1928, p. 82

<sup>390</sup> Llull, Ramon, *Arte breve*, trad. Josep E. Rubio, Pamplona, Eunsá, 2004, p. 220: “En el hombre, todos los principios y las reglas se dan de manera doble, a causa de la duplicidad de la naturaleza (espiritual y corporal) de la que está constituido. Y por ello es más general que cualquier otro ser creado; por lo que se puede decir, sin ninguna duda, que el hombre es la parte más importante del mundo”.

In homine sunt omnia principia et regulae dupliciter propter duplicitatem naturae, scilicet spiritualis et corporalis, ex quibus est constitutus. Et ideo est magis generalis, quam aliud ens creatum. Ratione cuius potest dici procul dubio, quod homo est maior pars mundi.

en el alma racional, es decir, este método que Ramon propone, y del cual hablaré más adelante, no puede ser impuesto sino experimentado, vivenciado, por lo que la conversión luliana apela más a la razón que a las armas. El hombre debe voltear la vista hacia el interior, del cual partirá hacia el conocimiento divino. Por este motivo, considero que el despliegue del conocimiento se lleva a cabo en un espacio meramente simbólico, en el que la razón es la primera vía de encuentro entre macrocosmos y microcosmos, y, posteriormente, será el despertar místico el que propicie la unión con Dios.

Este espacio preconfigurado al interior del ser humano, en tanto que descendencia de Adán, involucra a toda la creación y a Dios, de modo que hay dos escalas en las que el hombre se mueve a causa de su doble constitución: material y espiritual. Por su característica única es que el hombre se convierte en el intermediario entre ambas realidades, por lo que se transformará en símbolo del centro, en semejanza con Dios, que es el Centro de los centros, el Principio y lo Absoluto. Como centro, Ramon le otorga al hombre otra configuración simbólica, la del árbol.<sup>391</sup>

El árbol humanal se divide en siete partes principales, en raíces, tronco, brazos, ramos, hojas, flores y fruto. Las raíces son los principios generales de este árbol, pero son duplos, a saber, corpóreos y espirituales, en cuanto que el hombre está compuesto de cuerpo y alma. El tronco es el género humano o la especie humana; y consiste de cinco troncos, de los cuatro susodichos y el que pertenece al alma racional. Los brazos son los miembros humanos y las potencias del alma, y ahí los brazos son de dos naturalezas, la naturaleza corpórea y la espiritual. Los ramos son las propiedades de dichos miembros. Las hojas son los accidentes humanos. Las flores son los actos naturales del hombre. Los frutos son los hombres individuados.<sup>392</sup>

La figura del árbol es de absoluta relevancia en el pensamiento de Ramon Llull, este símbolo está presente en más de una obra suya y ejemplifica el ascenso y descenso del entendimiento al interior del alma racional, como se puede constatar en su obra *Libro del gentil y los tres sabios*, en el cual el conocimiento se adquiere a través de la contemplación de cinco árboles<sup>393</sup> que contienen la vía de acceso hacia la contemplación divina. A su vez, hacer del hombre su propio árbol responde a una actitud característica del método luliano, que hace del ser humano el eje del mundo, pues sus raíces tocan el suelo y sus ramas se

---

<sup>391</sup> Cf. Llull, Ramon, *El árbol de la ciencia*, Bruselas, 1663. El árbol es uno de los símbolos fundamentales del *ars luliana*.

<sup>392</sup> *Ibidem*, p. 83

<sup>393</sup> Cf. Lulio, Raimundo, *Libro del gentil y los tres sabios*, Madrid, BAC, 2007, 21-25 pp.

elevan hacia el cielo, de modo que este árbol humano se convierte en el símbolo de las relaciones que existen entre la tierra y el cielo, el mundo material y el espiritual, haciendo de intermediario entre Dios y su creación.

Del mismo modo, el otorgarle al hombre un símbolo de la naturaleza implica que Ramon considera necesaria la relación entre cuerpo y alma, materia y espíritu, aunque exista una distinción clara entre ambos, pero no existe una ruptura, por el contrario, la potencia sensitiva es fundamental para la trascendencia del conocimiento, ya que es a través de ésta que el hombre activa sus cinco sentidos corporales,<sup>394</sup> con los cuales es capaz de oír, ver, gustar oler y sentir, logrando percibir así lo que se halla en la naturaleza y, por medio de la imaginación, puede crear figuras de lo que va experimentando. Es así como el ser humano puede pasar del conocimiento de lo sensible a lo inteligible, “pues en la medida en que los hombres tienen conocimiento de las cosas sensibles, perciben la verdad de las cosas invisibles”:<sup>395</sup>

...en el hombre el entendimiento (del alma racional) unido opera con la elementativa, vegetativa, sensitiva e imaginativa, y esto por una línea continua y real; y por esto cuando el hombre percibe las especies por el sentido y por la imaginación, el entendimiento en su propio inteligible (o potencia pasiva) engendra (o hace) las especies inteligibles, que primero eran sólo sensadas e imaginadas.<sup>396</sup>

Se puede decir que Llull reconcilia la materia con el espíritu, es en el mundo donde el alma comienza su conocimiento acerca de las cosas, pues no hay mayor muestra del amor de Dios que la experiencia misma del mundo, y el alma, igualmente, sin la participación del cuerpo, tendría un conocimiento limitado. Conocer el mundo es aventurarse en la infinita gracia de Dios, emprendiendo un camino que comienza en los sentidos, puesto que la creación es el lugar que guarda el misterio de la divinidad en tanto que hogar primero del ser humano. Así, la máxima apertura de los sentidos es fundamental, ya que a través de ellos se obtiene la experiencia del mundo y la posibilidad de trascender el mismo, se cree y se entiende sólo en la medida en la que la experiencia de los sentidos está presente.

El ser humano, por tanto, está constituido por un alma que es participación del cuerpo como forma y también es sustancia en tanto que es un ser aislado, de manera que ha sido formada en condición de accidental, ya que ser forma del cuerpo no es un aspecto esencial

---

<sup>394</sup> En su obra *Blanquerna*, Ramon Llull nos ofrece un despliegue del funcionamiento de cada uno de los cinco sentidos. Cf. Lullio, Raimundo, *Blanquerna*, *op. cit.*, 451 p.

<sup>395</sup> Vega, Amador, *Ramon y el secreto de la vida*, Madrid, Siruela, 2002, p. 68

<sup>396</sup> Llull, Ramon, *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*, Madrid, Ediciones Orbis, 1985, p. 235

de sus facultades. En tal sentido, alma y cuerpo constituyen dos sustancias completas pero que se encuentran unidas como parte del hombre. Como el elemento más importante de esta constitución, el alma es racional y tiene la capacidad de recordar, entender y amar a Dios de manera activa desde el cuerpo. Esta característica permite el dinamismo entre ascenso y descenso del entendimiento porque la creación reclama la participación de los sentidos para que el ejercicio meditativo pueda llevarse a cabo, por ello, la unión perceptiva entre los sentidos corporales y los sentidos espirituales es necesaria. Dicho lo anterior, considero que Llull no niega la materia, sino que la hace partícipe del método contemplativo.

Una vez que he establecido la relación que existe entre las dos partes constitutivas del ser humano, visualizaré por qué la contemplación es necesariamente activa en tanto que hay una participación práctica del cuerpo con respecto al ascenso y descenso del alma racional. Pues bien, para que la contemplación se desarrolle adecuadamente, debe existir armonía y orden entre el ser humano y el mundo, de modo que se propicie el equilibrio entre el mundo sensible y el inteligible, ya que sin el debido cuidado de los sentidos tendemos hacia el mal, mientras que las virtudes nos encaminarán hacia el bien. Es por ello que el ser humano debe buscar una simetría entre lo tangible y lo intangible, porque el camino de retorno al Absoluto sólo comienza con la mirada vuelta hacia los sentidos y su relación con el mundo, lugar en el que la caída se transfigura en pecado, ignorancia y desorden, y sólo en la medida en que nos hacemos conscientes de este hecho podemos recurrir a la salvación.

Si el hombre quiere alcanzar la salvación y unión con Dios, es necesario que se conciba como el símbolo del cual parte todo y al cual todo vuelve. Una vez que se identifica como *imago Dei* y encuentra en este hecho trascendente su referencia, puede entonces reestablecer el equilibrio existente antes de la caída de Adán entre el mundo sensible y el mundo inteligible, para ello debe posicionarse entre dos espacios simbólicos, el primero que se despliega en la naturaleza y el segundo que se desarrolla al interior del alma, siguiendo el ejemplo de la armonía divina. Así, ascenso y descenso del entendimiento se dan desde la *imitatio* y la *contemplatio* una vez que el ser humano se ha transfigurado en la otra mitad de un símbolo que contiene un macrocosmos y un microcosmos que se corresponden.

En el siguiente apartado veremos cómo macrocosmos y microcosmos se corresponden, así como el desenvolvimiento que se da al interior del hombre con respecto a su función de intermediario entre ambas realidades, material y espiritual, dándome pauta para establecer,

en un apartado posterior, la jerarquía del Ser luliano: naturaleza, hombre y Dios. Este recorrido hacia el interior del ser humano me permitirá introducir el método luliano de conversión -así como sus partes constitutivas y desarrollo-, que introducirá a los conversos en la vía de contemplación activa y, con esto, a la transfiguración de las tres facultades del alma -memoria, entendimiento y voluntad- en las tres personas divinas: Padre, Hijo y Espíritu santo.

### 1.1.1 Del macrocosmos al microcosmos

La concepción del ser humano como microcosmos no es innovación del medioevo, es una idea que se desarrolla ya en el mundo clásico, en el que hombre y universo, ser de mayor perfección, se equiparan, por esto se dice que la humanidad es un pequeño mundo, un microcosmos reflejo del macrocosmos, razón por la cual el hombre debe imitar el equilibrio del universo.<sup>397</sup> Ahora bien, esta analogía, propia de la filosofía griega, será trasladada a la figura de Dios por la doctrina cristiana, que hace de estos dos términos, macrocosmos y microcosmos, un aspecto de trascendencia en el cual el hombre está hecho a imagen y semejanza de su Creador, es decir que lo que constituye a uno constituye al otro en una relación de reciprocidad absoluta.

Dios une sobrenaturalmente el alma con el cuerpo, y por esto conoce que el alma racional es inmortal, porque es creada de la nada, cuando en la nada no hay ser. Y entonces *asciende* a considerar que la Divina Potestad es infinita, por cuya razón puede producir una cosa de otra... y puede también producir de la nada alguna cosa, esto es, dar el ser a lo que antes no lo tenía, como crear el mundo, que antes era nada o no tenía ser...<sup>398</sup>

Ramon plantea la creación del mundo y la constitución del ser humano —ambos temas tratados en el *Génesis*— desde la jerarquía del Ser, en la que Dios es la potestad infinita que crea de la nada el mundo para después otorgarle a Adán el cuidado de todas las criaturas. Este posicionamiento del ser humano con respecto al mundo y al Creador se propicia,

---

<sup>397</sup> Platón, *Obras completas, Tomo III. Timeo*, 29b: “A todos les es absolutamente evidente que contempló al eterno, ya que este universo es el más bello de los seres generados y aquél la mejor de las causas. Por ello, engendrado de esta manera, fue fabricado según lo que se capta por el razonamiento y la inteligencia y es inmutable”.

<sup>398</sup> Llull, Ramon, *Libro del ascenso y descenso del entendimiento, op. cit.*, pp. 230-231

entonces, desde la naturaleza misma de la caída, en la que el padre primordial otorga a su descendencia su doble constitución, la de la carne y la del espíritu. Como menciona Lull, sobrenaturalmente Dios otorga al ser humano cuerpo y alma, y aunque es cierto que toda criatura participa de algo de la divinidad, sólo el ser humano posee un alma racional que además es inmortal y con la cual se puede llevar a cabo el ascenso y descenso del entendimiento.

La figura del árbol vuelve a aparecer en la construcción contemplativa de Ramon Lull, así como existe un árbol humanal, reflejo de la relación entre microcosmos y macrocosmos, es necesario que encuentre su correspondencia en un árbol divinal: “El árbol divinal trata de la Divinidad y semejante se divide en siete partes, a saber, las raíces son las dignidades de Dios, el tronco es la sustancia de Dios, los brazos son las propiedades personales, los ramos son la generación y espiración, las hojas son las negaciones de los accidentes, las flores son las pruebas de las producciones, el fruto es Dios, perfectísimamente completo”.<sup>399</sup> El Creador para Ramon es representación de un árbol cósmico, es el centro de centros, puesto que en Él está incorporada la realidad absoluta, la sacralidad y la inmortalidad, y el ser humano, en su capacidad de microcosmos, puede alcanzar esta semejanza de sacralidad e inmortalidad a través del alma racional.

El símbolo del árbol adquiere una importante significación en el método contemplativo luliano porque es representación de la vida, del despliegue del mundo material y el espiritual, del crecimiento de abajo hacia arriba, y viceversa, elemento fundamental para el ascenso y descenso del entendimiento. Es así que Ramon tiene un libro llamado *Árbol de la ciencia*,<sup>400</sup> en el que desglosa cada aspecto de la realidad simbolizado en un árbol determinado, de modo

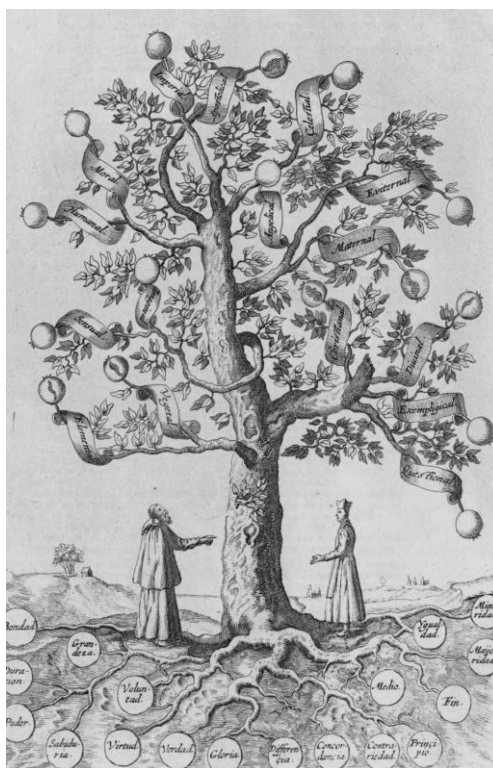
---

<sup>399</sup> Lull, Ramon, *El árbol de la ciencia, op. cit.*, p. 289

<sup>400</sup> *Ibidem*, pp. 1-2: “Hallándose Raimundo en gran desconsuelo y llanto debajo de cierto Árbol muy hermoso, cantaba su aflicción y pena, para poder aliviar algo de dolor que tenía... Y hallándose así desconsoladísimo en un hermosísimo valle muy abundante de Cristalinas Fuentes, y de vistosos Árboles. Venía paseándose por aquel valle cierto Monje, el que oyó cantar a Raimundo... al cual le dijo que hacía mucho tiempo que le andaba buscando, para rogarle que compusiese un libro general para todas las ciencias, el cual se pudiese entender levemente y con el que su Arte General (que había compuesto) se pudiese penetrar más fácilmente, porque parecía ser muy sutil para para ser entendida. Y asimismo porque las demás Ciencias (que hablaron los sabios antiguos) se entienden tan difícilmente, por lo cual requieren largo tiempo para aprenderlas que casi ninguno puede llegar al debido fin.

Mucho pensó Raimundo en lo que le había rogado el Monje y en el bien que se podía seguir, si hacia aquel libro. Y mientras consideraba esto vio un árbol hermosísimo que estaba delante de él, en el que había muchísimas hojas, flores y frutos, y pensó en lo que todo aquello significaba. Tomando los significados que me representa este Árbol, por siete cosas, a saber, por las raíces, por el tronco, por los brazos, por los ramos, por las hojas, por las flores y por los frutos del Árbol”.

que el hombre puede encontrar en esta simbología todo el bien y todo el mal, las virtudes y los vicios, por lo que el árbol es ese espacio de convergencia entre los contrarios, en el que la ruptura de la creación perpetrada por Adán encuentra una restauración, así, lo que el ser humano ha perdido al ser expulsado del paraíso puede recuperarse por medio del conocimiento y el amor a la divinidad.<sup>401</sup>



La experiencia que Llull establece entre el hombre y Dios comienza, sin lugar a duda, en el mundo, pues es en éste donde el orden secreto de la divinidad se manifiesta, de manera que sin la contemplación externa es imposible lograr la interiorización de la realidad: el alma racional debe invocar a toda la creación en un movimiento de espejo, en el que microcosmos refleja la grandeza del macrocosmos. Sin embargo, a causa de la caída, las facultades del alma pierden la capacidad de ordenarse, y esto tiene que ver directamente con el desconocimiento de lo divino, es decir, la ignorancia, que lleva al ser humano al pecado y a la muerte.

---

<sup>401</sup> La imagen se encuentra en *El libro de la Ciencia* de Ramon Llull.



Cuando Llull comienza su propio viaje de conversión y contemplación intuye que no es el único que vive en la ignorancia, en el error, por ello, cuando Dios le revela el libro con el cual habrá de convertir a los infieles, comprende que, de igual manera que él, pecan porque ignoran, no por maldad. Esta distinción es de suma importancia en tanto que abre la posibilidad de una conversión razonada, reflejo de la la revelación que ha acontecido en Llull<sup>402</sup> y por la cual comienza su campaña apologética: entabla una vía de comunicación sustentada en la existencia de un único Dios y evidencia un ideal de unidad humana que es semejanza con la unidad divina.

Al hacer esta analogía, Llull concibe la acción del ser humano indisociable de la acción del Creador, lo que le otorga un carácter de criatura superior, por lo que sus actos inferiores deben culminar en actos superiores armónicos en semejanza con Dios, por ello decimos que, si en la divinidad no hay contrariedad, sino concordancia entre sus atributos, así los hombres pueden alcanzar tal perfección. Por lo anterior se puede afirmar lo siguiente, el hombre tiene la capacidad de ser consciente de sí mismo y, a su vez, ser consciente de un Ser superior al que debe ser semejante en sus virtudes si busca alcanzar la salvación. Queda de manifiesto, una vez más, la importancia del ser humano al interior del método luliano contemplativo, pues, como se ha visto, conocer al hombre en todos sus aspectos es develar el misterio de la divinidad, lo que implica que la realidad debe ser entendida de dos maneras simultáneamente: Dios como Creador y la creación como producto de Él.

---

<sup>402</sup> Vega, Amador, *Ramon Llull y el secreto de la vida. Vida coetánea, op. cit.*, pp. 255-256: “Conversión que se da hacia los treinta años: Siendo Ramon sensecal de mesa del rey de Mallorca, joven aún, y harto dado a componer vanas cantilenas o canciones y a otras liviandades del siglo, estaba sentado una noche junto a su cama, dispuesto a componer y a escribir en su vulgar una canción sobre cierta dueña a quien entonces amaba con amor desatinado. Mientras comenzaba, pues, a escribir la predicha canción, mirando a la diestra vio a nuestro Señor Jesucristo, como pendiente en la cruz... así entendió, por fin, con toda certeza, su voluntad de Dios, que Ramon dejara el mundo y sirviera totalmente desde entonces de corazón a Cristo”.  
Raymundus, senescallus mense regis Maioricarum, dum iuvenis adhuc in vanis cantillenis seu carminibus componendis et aliis lasciviis seculi deditus esset nimis, sedebat nocte, quadam iuxta lectum suum paratus ad dictatum et scribendum in suo vulgari unam cantilenam de quadam domina, quam tuc amore fatuo diligebat. Dum igitur cantilenam predictam inciperet scribere, rescipiens a dextris vidit dominum Iesum Christum tanquam pendentem in cruce...Et sic intellexit tandem certissime Deum velle quod Raymundus mundum reliqueret Christoque corde ex tunc integer deserviret.

Así, el ascenso inicia desde el conocimiento mismo de la naturaleza humana, ya que dicha revelación, en la que el ser humano se concibe a sí mismo como imagen y semejanza de Dios, lo lleva al descubrimiento de sus atributos, o como Ramon los llama, *Dignitates Dei*,<sup>403</sup> atributos que se establecen como arquetipos de todo lo existente, por tanto, todo lo que constituye al mundo ha sido hecho en analogía con las Dignidades Divinas, poniendo al descubierto la inquebrantable relación entre macrocosmos y microcosmos. Dios, en consecuencia, se ubica en el primer peldaño de esta *scala creatorum*, y los demás elementos de la creación estarán, en mayor o menor medida, relacionados con esta esencia divina, de modo que, como microcosmos que es, el más semejante al Creador será el hombre, pues su naturaleza es material y al mismo tiempo espiritual:

Además, has de saber que el alma racional es una cosa misma y con su misma vida, porque aquello que es alma racional es vida, esto es, que la memoria, el entendimiento y la voluntad son de naturaleza de vida espiritual. Además, has de saber que la vida corporal del hombre consiste en la unión de los elementos de que es compuesto aquel cuerpo, como ya hemos dicho.<sup>404</sup>

Como ser más cercano a Dios, en tanto que cuerpo y alma racional, el ser humano tiene la capacidad de alcanzar el conocimiento divino, para ello requiere del ascenso y descenso del entendimiento a través de la contemplación de las Dignidades Divinas, que en Dios funcionarán como principios generalísimos: *Bondad, Grandeza, Duración, Poder, Intelecto (o Sabiduría), Voluntad, Virtud, Verdad y Gloria*. Estos Principios son, por analogía, infinitos y convertibles unos en otros con esencia divina. En su *Ars*, el Doctor Iluminado da a cada una de sus Dignidades Divinas una letra, de modo que con su alfabeto pueda hacer figuras (sus círculos giratorios) mediante los cuales se alcanza la contemplación. En la siguiente figura se ejemplifican las mencionadas Dignidades:

---

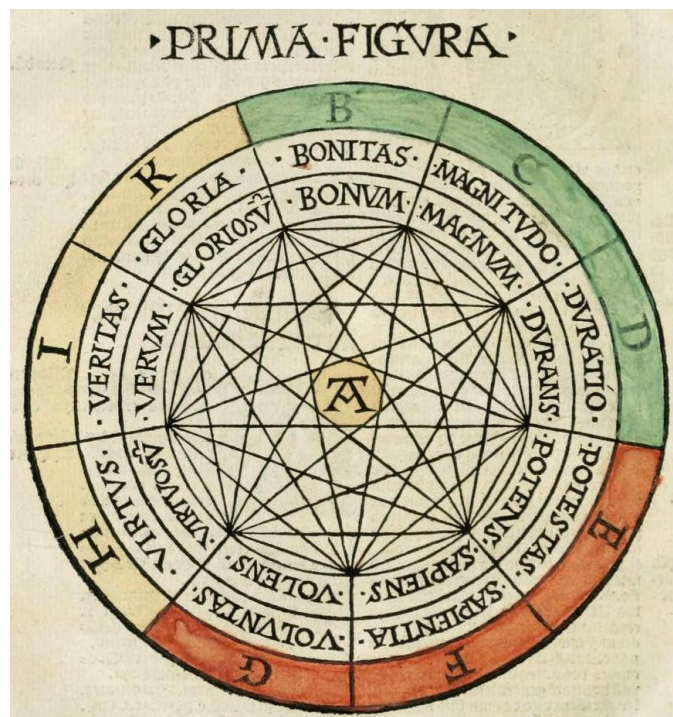
<sup>403</sup> Las Dignidades tienen diferentes nombres en las obras lulianas: “virtudes divinas”, “atributos divinos”, . “principios absolutos”, “principios”, etc. Se les dice “principios absolutos” por contraposición a los “principios relativos” que se utilizan para descender desde los principios absolutos a todo lo creado. Esta terminología fue establecida a lo largo del s. XVI por diversos comentaristas. Entre ellos Cornelio Agrippa von Nettesheim y Bernardo Lavinhieta. Cf. Bonner, Anthony, *The Art and Logic of Ramon Llull, A user’s guide...*, pp. 235ss.

<sup>404</sup> Llull, Ramon, *Obras literarias, op. cit.*, p. 765

La primera figura es la de A. Esta figura contiene en sí misma nueve principios y nueve letras. Esta figura es circular, con el fin de que el sujeto pueda cambiarse en predicado, y al revés, como cuando se dice: la bondad es grande y la grandeza es buena, y así de los otros. En esta figura, el estudioso del *Arte* busca la conjunción natural entre el sujeto y el predicado, la definición y la proporción, para poder encontrar un medio para llegar a la conclusión.

En los principios de esta figura está incluido todo lo que es; pues todo lo que es, o es grande, o bueno, etc. Como Dios y el ángel, que son buenos y grandes, etc. Por lo cual, todo lo que es, puede ser reducido a dichos principios.<sup>405</sup>

La 'A' es representación de Dios, por esa razón se encuentra en el centro, el resto de las letras son sus Dignidades Divinas y, dado que son infinitas por analogía, todas convergen y son una y la misma. Por medio de estos círculos giratorios se pueden conocer y mezclar principios y reglas en busca de la divinidad, ya que, al combinarse sus atributos, muestran su grandeza y superioridad, no hay sino bondad y nada más que bondad, como se puede ver cuando giramos los círculos y se combinan. Estos principios generales, que en las criaturas son finitos, tienen correlativos, por lo que cada letra posee varios significados:

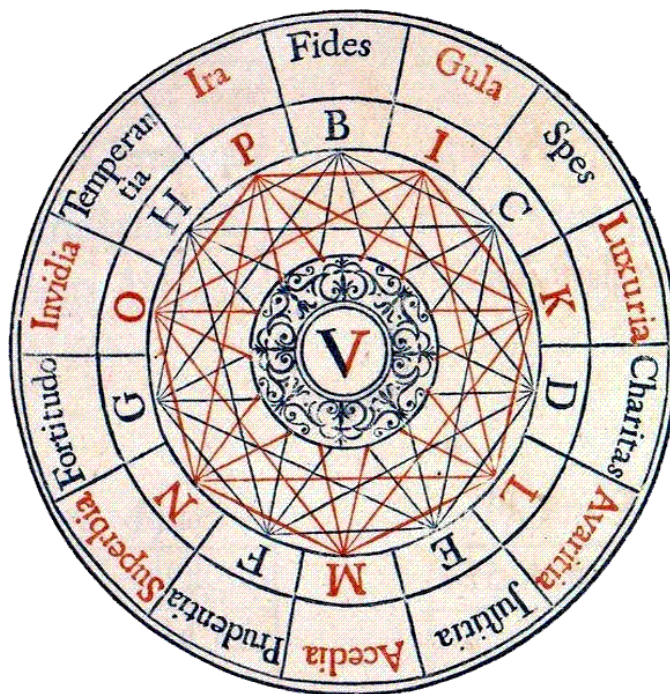


<sup>405</sup> Vega, *Arte breve, op. cit.*, p. 248

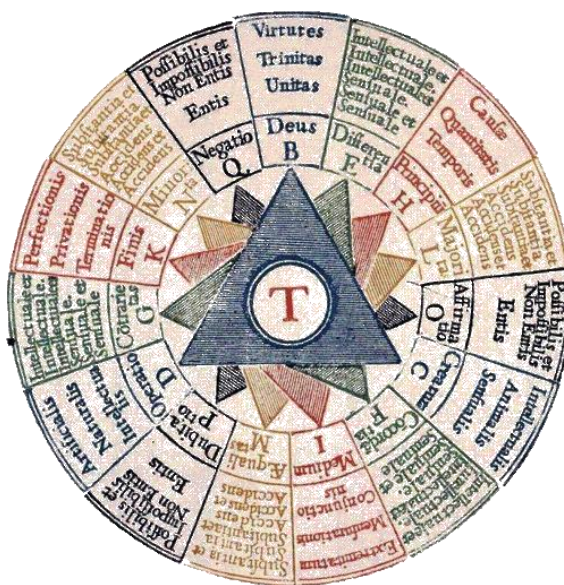
Las imágenes de los círculos giratorios que a continuación muestro también se encuentran en el *Ars brevis* de Ramon Llull.

1. B significa bondad, diferencia, cuestión, Dios, justicia y avaricia.
2. C significa grandeza, concordancia, qué, ángel, prudencia y gula.
3. D significa duración, contrariedad, de qué, cielo, fortaleza y justicia.
4. E significa poder, principio, por qué, hombre, templanza y soberbia.
5. F significa sabiduría, medio, cuánto, imaginativa, fe, acedia.
6. G significa voluntad, fin, cuál, sensitiva, esperanza, envidia.
7. H significa virtud, mayoría, cuándo, vegetativa, caridad, ira.
8. I significa verdad, igualdad, dónde, elementativa, paciencia, mentira.
9. K significa gloria, minoría, cómo y con qué, instrumentalidad, piedad e inconstancia.

Como ya he establecido, a causa de la caída el hombre puede optar por el camino de las virtudes o el de los vicios, acto que Llull ejemplifica en su círculo giratorio, la figura V, donde se observa cómo virtudes y vicios son incompatibles: las siete virtudes son fe, esperanza, caridad, justicia, prudencia, fortaleza y templanza; los siete pecados son gula, lujuria, avaricia, soberbia, pereza, envidia e ira. Virtudes sólo concuerdan con virtudes y pecados sólo lo hacen con pecados, en el sistema lógico de Llull virtudes y pecados no pueden convivir, ya que éste sería un razonamiento ilógico y contradictorio.



Ramon hace participativo el aspecto ontológico de Dios y su creación, enlazando así al particular con el universal, posicionando esta relación en el campo mismo del entendimiento, donde los principios lulianos son ontológicamente activos y a partir de los cuales la divinidad crea el mundo en el tiempo (*ad extra*) y actúa en su condición de eternidad (*ad intra*). A través de las Dignidades Divinas, Dios, en su acción *ad extra*, otorga a las criaturas su impronta trascendental, mientras que, por su acción *ad intra*, es posible entender su acción infinita y eterna. La función de los principios generales es dar razón de todo lo existente, por lo que todo ente posee una pluralidad de propiedades inherentes que se dividen en dos series, la primera está compuesta por las Dignidades Divinas y la segunda por *diferencia, concordancia, contrariedad, principio, medio, fin, mayoría, igualdad y minoridad*. Estos principios en su definición tienen la estructura de acto y potencia, sin embargo, Llull integrará a éstas una estructura ternaria, en lugar de dual, que explica en su teoría de los correlativos.



Tanto en las criaturas como en Dios hay mezcla de principios, no obstante, en este último los principios y los correlativos son infinitos y cada uno de ellos es idéntico a la esencia divina, mientras que en las criaturas no puede haber actividad sin un término *a quo* y otro *ad quem*. En cada principio se encontrará, entonces, un núcleo o propiedad activa, un núcleo o propiedad pasiva y el acto que los conecta. Estos tres elementos, aunque distintos, constituyen juntos la esencia de todo principio:

Llull define los principios, por tanto, correlativamente. Por ejemplo, <<la Bondad es la razón por lo que lo bueno actúa como lo bueno>>, dice. Dicho de otra manera, la bondad es lo que explica que un sujeto bueno sólo pueda ser tal, si la bondad es la razón por la que actúa como lo bueno. Sólo se *es* y se es *bueno* por la bondad.

Cada ente se constituye en su realidad concreta gracias a una mezcla de los principios. Pero esta mezcla es correlativa, es decir, proviene de la unión de tres elementos. Primero los núcleos activos de cada principio que denomina mediante el sufijo *-ivo*, tomados en conjunto; en segundo lugar, los núcleos pasivos de cada principio denominados por el sufijo *-able*, tomados en conjunto; y, finalmente, los diversos actos denominados por el sufijo *-are*, que en cada principio conectan los *-ivos* con los *-ables*, también tomados conjuntamente. La unión de estos tres conjuntos constituye la naturaleza propia del ente concreto, sea sustancia, un accidente, una potencia, etcétera.<sup>406</sup>

Considerados en la Divinidad, el acto de la Bondad es infinito y eterno, y los tres correlativos constituyen un único Bonificado: el Bonificable, el Bonificativo y el acto de Bonificar, siendo distintos entre sí por su nombre y número, son idénticos al Bonificado. Dado que en los seres creados sus principios no son infinitos, ya que su mezcla es diferente, la operatividad de los seres creados no se basta a sí misma, porque sus principios tienen un límite externo que completa sus operaciones. Así, los entes creados no sólo dependen de Dios, sino entre sí para completarse y perfeccionarse entitativamente.<sup>407</sup>

El funcionamiento del método luliano que acabo de describir revela dos cuestiones, la primera es que el *Ars* opera como un espejo que refleja toda la realidad, mostrando cómo los principios generalísimos, las *Dignitates Dei*, se encuentran de manera intrínseca en la creación, y la segunda cuestión refiere a la manera en la que este reflejo se presenta, es decir, desde la construcción del *logos* divino y no bajo las operaciones del *logos* humano. Sobre esta disyuntiva, que requiere necesariamente de la presencia del aspecto místico de la salvación, Ramon propone una *scientia universalis* inventiva, demostrativa y general que haga accesible el conocimiento divino a todos los hombres, lo cual es posible porque la razón se convierte en el instrumento natural de conocimiento propio de cada ser humano.

---

<sup>406</sup> Llull, *Libro de los correlativos. Prefacio, op. cit.*, 10-11 pp.

<sup>407</sup> *Ibidem*, pp. 10-11: “1. El ente concreto es a) la realización de los principios universales, b) es constituido correlativamente, y c) su definición debe hacerse por el tercer término correlativo, es decir el acto. Tomando como ejemplo el caso del hombre estos momentos son: a) *homo*; b) *homificans, homificabilis, homificare*; c) “*homo est homificare*”.

2. El medio por el cual los principios alcanzan su realización es la esencia en la que confluyen diversas propiedades o formas. Así, en el hombre, debemos remontarnos a la división entre alma y cuerpo; en el cuerpo, por ejemplo, a la naturaleza sensitiva, y en ésta a los diferentes sentidos. Cada uno de estos momentos debe considerarse en su estructura correlativa y con su relación a los principios universales”.

¡Virtuoso Señor en el que hay cumplimiento de toda tu virtud! En las cualidades esenciales y en las virtudes que hay en vos, Señor, las cuales son para nosotros cosas intelectuales, en aquellas apercibimos nosotros vuestras obras, pues según que a nuestro entendimiento es significada vuestra infinitud, y vuestra eternidad, y vuestra fuerza, y vuestra sabiduría y las otras virtudes, según aquellos significados apercibe nuestra alma cuáles son vuestras obras, pues vuestras obras conviene que sean según los significados que dan de vuestras virtudes y de vuestras cualidades.<sup>408</sup>

Este aspecto único del ser humano, otorgado por el alma racional, le permite descubrir el misterio de Dios a través de su propia existencia y la del resto de las criaturas, dando fundamento a la unidad del género humano y a la creación misma, de modo que el *Ars*<sup>409</sup> es el método que permite reflejar las Dignidades Divinas en el espejo constitutivo de la humanidad, haciendo del *logos* divino y el *logos* humano partícipes de un mismo símbolo que se gesta en la unión macrocosmos-microcosmos. El ser humano, por tanto, está estrechamente ligado al Creador y el estudio de sí mismo es el estudio propio de la creación, conocer al hombre es conocer a Dios.

Esta relación entre macrocosmos y microcosmos se presenta a manera de triada: naturaleza, ser humano y Dios, donde la creación se transforma en espacio simbólico de unión entre la realidad divina y la realidad humana, desplegándose así la vía comunicativa del conocimiento místico de Dios a través del razonamiento lógico del hombre,<sup>410</sup> que, por medio de las tres facultades del alma racional, deberá transfigurarse en conocimiento de la Trinidad de personas por medio del ascenso y descenso del entendimiento, un ascenso que es contemplativo y un descenso que es predicativo.

---

<sup>408</sup> Vega, Amador, *Libro de contemplación en Dios*, op. cit., p. 157

<sup>409</sup> Lulio, Raimundo, *Desconhort*, VIII, 85-92: “Y os digo todavía que llevo conmigo un Arte general, que me ha sido dada nuevamente por don espiritual, por lo que el hombre puede saber todas las cosas naturales, según que el entendimiento alcanza lo sensible. Sirve para el derecho, la medicina, y todo saber, y para la teología, ciencia para mí la más estimada: no hay arte que tanto valga para solventar cuestiones y para destruir errores por la razón natural”.

<sup>410</sup> Vega, Amador, *Ramon Llull y el secreto de la vida*, op. cit., pp. 28-29: “En la perspectiva del pensamiento místico-contemplativo, puede sorprender los estrechos límites a los que Llull, según esta interpretación, quiere someter al pensamiento que desea elevarse hasta lo más alto en su pretensión por incluir en un todo comprensible racionalmente incluso las verdades divinas. Éste fue el reto ya desde los comienzos: hablar de Dios y de los misterios de la religión en un contexto de significación posible en el que encaje toda argumentación racional”.

## 1.2 Triada: la naturaleza, lo humano y lo divino

En el pensamiento luliano, Dios abre el camino hacia el mundo y se revela al ser humano a través de la naturaleza<sup>411</sup> en un acto de amor cósmico: son los árboles, las plantas, los frutos, las fuentes y los animales donde se despliega la bondad del Ser, y es en este mismo espacio donde el hombre lo recibe, pero esta es una naturaleza transfigurada en símbolos elementales concretos que Ramon formula a partir de una imagen del paraíso que hace de Adán el centro de toda la creación. Como consecuencia, una vez acontecida la caída, el hombre es desplazado de esta primera realidad, por lo que debe configurar su espacio contemplativo de dos modos, uno *ad extra*, correspondiente a la naturaleza, y uno *ad intra*, propio del alma racional, lo que permite el dinamismo entre el ascenso y descenso del entendimiento, operación en la que la naturaleza juega un papel primordial, ya que ésta se encuentra estrechamente ligada al ser humano en tanto que mundo sensible y, simultáneamente, en tanto que espacio simbólico, de modo que la contemplación luliana implica tener como objeto a la creación en el primer acercamiento a la divinidad, para, posteriormente, alcanzar la unión definitiva con el Creador.

Dios es concebido por Llull como ese gran ordenador del cosmos que da el ser a la criatura creándola en el tiempo y todas las cosas corporales están compuestas de la *primera materia* surgida de la nada, de la que subyacen forma y ausencia de forma, nuestro modo de entender estos dos contrarios es mediante las cosas sensibles y las cosas inteligibles. Siguiendo el primer modo, la materia participa más de la forma y se hace perceptible por medio de los sentidos corporales, mientras que la materia privada de cuerpo y forma es entendida por medio de los sentidos espirituales, por esto decimos que, una vez que la materia ha adquirido la forma, el cosmos es posible. La contemplación de este evento se lleva a cabo desde la naturaleza, mientras materia y forma permanecen separadas no es posible la contemplación, no es visible el misterio, se niega entonces la comprensión de la realidad humana y divina.

---

<sup>411</sup> Al mundo material, una vez desplegado, Ramon lo llama *natura*, y la define como un “[...] *ens cui proprie competit naturare*”, que posee coesencialmente sus correlativos, *naturans* o *naturativus*, *naturabile*, y *naturare*, y está conformado por cinco partes connaturales: *caelestialis*, *imaginativa*, *sensitiva*, *vegetativa*, y *elementativa*. Estas partes no deben ser concebidas como diferentes naturalezas, sino que se trata de una *natura* que es común para los entes que caen bajo dichas partes. Cf. *Liber de Novus Physicorum*, OP, II, 4, p. 11-12.



Para que el misterio de la divinidad se revele por medio de la contemplación, Ramon necesita establecer en la figura del hombre el símbolo del centro, pues es mediador entre dos realidades, la material y la espiritual: la realidad material corresponde al padre primordial, Adán, mientras que la espiritual tiene su correspondencia en la figura de Cristo,<sup>412</sup> hijo de Dios. Estos dos símbolos contemplativos aparecen en el panorama del hombre, Adán, que ha sido tomado de la tierra y, por tanto, está destinado a volver a ella, y Cristo, que llega al mundo para restaurar la ruptura de la primera Alianza. El ser humano, como ser dual, debe buscar fundir en su ser ambas figuras, eliminando así toda división, creando un nuevo paraíso en el que la caída se ha restaurado y el hombre puede vivir eternamente en Dios. Es por ello que teorizo lo siguiente: la contemplación comienza en el espacio simbólico de la naturaleza, pues la constitución propia del hombre lo somete a una tensión constante entre el mundo sensible de Adán, y el mundo inteligible de Cristo. La restauración, por tanto, debe acontecer en ambas realidades a través de la participación consciente del ser humano, *ad extra* en la naturaleza, *ad intra* en el alma racional.

La naturaleza es la base de la contemplación activa, siempre que sea entendida como receptora de la perfección divina, ya que es en la gradación sutil de los elementos y el perfecto orden de la creación que se configura la topología primera del alma ascendente, en donde la esencia divina y la naturaleza humana confluyen en el mundo sensible, desde la piedra hasta el ser más elevado, que es el hombre, y desde el hombre hasta el ser más elevado del mundo inteligible, que es Dios, conformándose así las escalas de todo conocimiento divino. Cuando Llull se formula dónde está Dios, su entendimiento responde, en la naturaleza, desde el ser más ínfimo, como la piedra, hasta el más elevado, como el ángel. En la escala ascendente a la divinidad, el lugar que ocupa cada ser da orden ontológico al mundo, pero si no hay una implicación mutua entre el mundo de lo sensible y el mundo de lo inteligible, la contemplación se encuentra incompleta. El espacio simbólico de la naturaleza le permite a Ramon ejemplificar la implicación de la divinidad en el mundo, por lo que explica su

---

<sup>412</sup> Cristo es comprendido como el segundo Adán, mientras que el padre primordial es visto como el primero en el tiempo, el hijo de Dios lo es en sentido místico del término porque es el primero en el orden de la naturaleza y el orden de la gracia, es la aparición del espíritu en la creación. Abordaremos la figura de Cristo con mayor profundidad hacia el final de este segundo capítulo, concebido ya como parte de la Trinidad de personas en un sentido simbólico: memoria, entendimiento y voluntad.

funcionamiento a través de figuras geométricas<sup>413</sup> que permiten entender la relación dinámica de las cosas: círculo, cuadrado y triángulo<sup>414</sup> se forman con los movimientos de la creación, esto debido a que hay una primera y segunda intención en todo lo creado, es decir que cada elemento tiende hacia sí mismo, hacia su perfección, en virtud de sí mismo (por su primera intención), o hacia otro elemento con el que comparte una de sus cualidades (por su segunda intención). No así en Dios, en el que su intención es infinita y eterna, debido a que en sus *Dignitates* no hay mayoría ni minoridad, sino igualdad.<sup>415</sup> Entonces, siguiendo esta lógica, en el simbolismo del *Ars* luliana, círculo, cuadrado y triángulo son inmanentes a la creación e implican una relación armónica con la realidad.

El triángulo, nos dice Chevalier,<sup>416</sup> simboliza el número tres y debe ser comprendido en función de otras figuras geométricas, con respecto al triángulo equilátero, simboliza la divinidad, la armonía y la proporción, de modo que, para Llull, esta figura es representación de la Trinidad de personas, el hombre como ser dual, compuesto de contrarios, no puede acceder al triángulo a menos que lo haga a través de la contemplación del alma racional, aspecto que desarrollaremos en el siguiente apartado. El cuadrado, que está estrechamente relacionado con el triángulo, es uno de los cuatro símbolos fundamentales –junto con el centro, el círculo y la cruz, figuras presentes en el *Ars* luliana–,<sup>417</sup> y es símbolo del universo creado, tierra y cielo, en oposición al Creador, es decir, no es un símbolo trascendente, es por ello que en Llull es representación de los cuatro elementos. Finalmente, el círculo es la ausencia de distinción o división, así como representación de los grados del ser y sus jerarquías, en nuestro autor, además, implica el movimiento de los cielos.

---

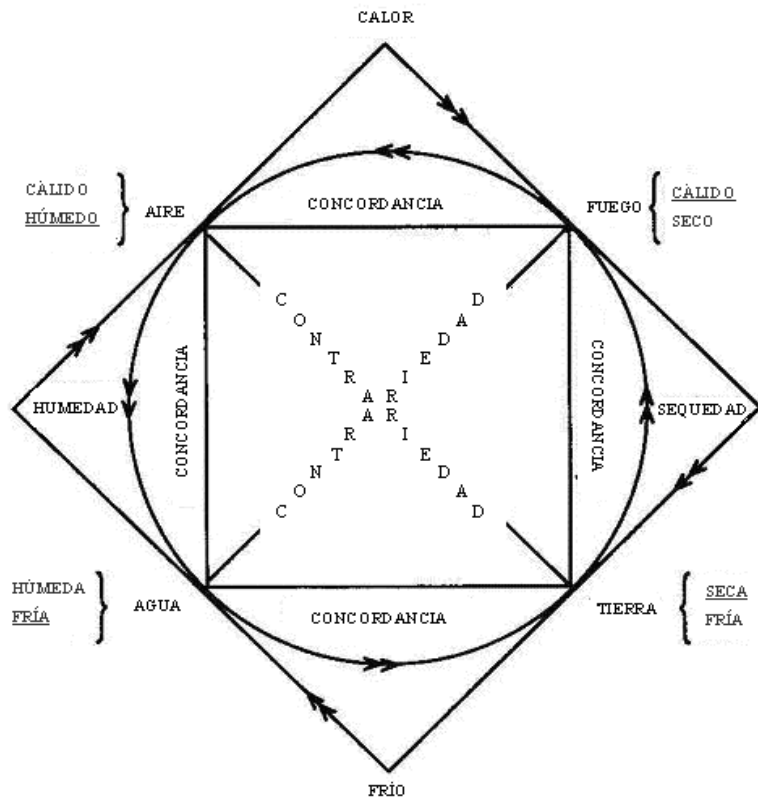
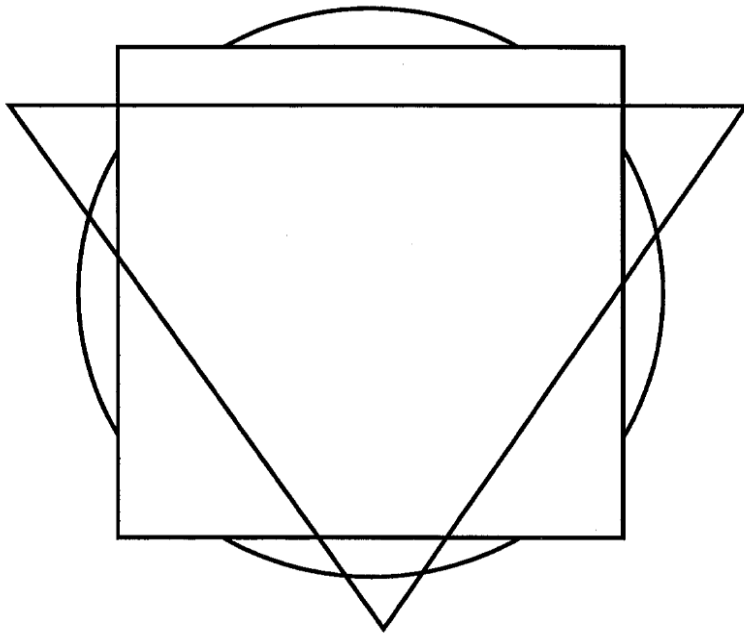
<sup>413</sup> Los textos didascálicos medievales daban a la geometría una función de proporción, semejanza e igualdad en la naturaleza.

<sup>414</sup> Estas tres figuras también pueden relacionarse con las tres religiones monoteístas, en un sentido de interacción y comunicación entre ellas. Según Pring-Mill, el círculo representaría la unidad del islam, el triángulo la Trinidad cristiana y el cuadrado el tetragrámaton del Antiguo Testamento. Estas tres figuras son las únicas que emplea Ramon en su *Ars magna* y, a su vez, son las que conforman los círculos giratorios de su método contemplativo activo.

<sup>415</sup> Llull, Ramon, *Liber de Prima et Secunda Intentione*, MOG VI, II.3: “In Intentione Dei non est divisio et Secunda Intentio, in qua sit Majoritas, quia sua tota Intentio est infinita et aeterna: et ideo, Filii, in illa non potest capi Secunda Intentio; et, quia Intentio Dei est in tam alta excellencia Virtutis, ideo Deus est intelligibilis et amabilis per se ipsum, et creavit in te et pro te Intentionem, ut cum illa intelligas et ames ipsum propter Bonitatem et Perfectionem Dei”.

<sup>416</sup> Para las figuras del triángulo, cuadrado y círculo: Cf. Chevalier, Jean, *Diccionario de los símbolos*, op. cit.

<sup>417</sup> En el *Liber Chaos* esta tres figuras, triángulo, cuadrado y círculo ya están presentes, en donde sus cualidades confluyen de unas a otras. Cf. Llull, Ramon, *Liber chaos*, ed. I. Salzinger, F. P. Wolff, Maguncia, 1972, p. 251: “neque esse corpus elementatum, quod non potest esse sine circulo, triangulo, vel quadrangulo”.



Estas figuras, de alta carga simbólica, forman el constructo geométrico de la contemplación activa luliana, pues, además de estar presentes en los círculos giratorios, en los que se plasman las *Dignitates Dei* y los aspectos constitutivos del ser humano, también se encuentran representados en los movimientos de los elementos,<sup>418</sup> cuestión que debemos hacer notar porque nos revela la manera en la que Ramon entiende la relación entre el mundo sensible y el mundo inteligible, por medio del triángulo, el cuadrado y el círculo muestra la participación intrínseca que existe entre creación y Creador, haciendo del hombre el intérprete de estas figuras presentes en el mundo, transfigurando su función *in materia* en conceptos metafísicos.

¡Dios glorioso perfecto en virtudes! A vos, Señor, sea gloria y honor en todo tiempo, pues así como el espejo representa y demuestra la figura o figuras estando en presencia, así las cosas sensuales son escala y demostración por las cuales se llega a tener conocimiento de las cosas intelectuales.

Quien quiera buscar los secretos de la naturaleza, búselos en las cosas sensuales y en las cosas intelectuales, o entre cosas sensuales e intelectuales. Pues como el hombre está compuesto de sensualidades e intelectualidades, en el hombre se podrán apereibir mejor los secretos de la naturaleza y de forma más perfecta que en ninguna criatura...

...pues las cosas que están en la naturaleza potencialmente no pueden ser demostradas a ningún sentido corporal. Pues por eso conviene a aquellas cosas que la naturaleza guarda en secreto buscarlas con los sentidos espirituales, que son ojos por los cuales se llega al conocimiento de ellas cuando se las busca sin molestia de las sensualidades.<sup>419</sup>

En el *Libro de contemplación en Dios*,<sup>420</sup> una de las primeras obras lulianas, ya están presentes los elementos de la naturaleza como símbolos de trascendencia, no sólo el triángulo, el cuadrado y el círculo aparecen, también los árboles, flores y fuentes, figuras recurrentes en sus obras como *El árbol de la ciencia*, *Blanquerna*, *Félix*, *Libro del Caos*, *Las flores del amor* o *Libro del gentil y los tres sabios*, comunicando el lenguaje oculto de la

---

<sup>418</sup> Llull, Ramon, *Liber Novus Physicorum*, III, VI.6: "Elementativa in corruptione habet motum violentum, sicut in rosa, quae corrumpitur, et in infirmo in quo est motus febrilis, doloris, famis, sitis timoris, et mortis, etc. Elementativa habet motum naturalem rectum: ut ignis ad superius, et lapis ad inferius; Morus autem violentus est, sicut motus sagittae in aere, et lapidis sursum, etc. Elementativa habet naturaliter, morum circularem, ut ignis in aere calefaciendo, et aqua in terra frigefaciendo, et terra in igne desiccando". Ambas figuras, la correspondiente a las tres religiones monoteístas y la que presenta el esquema de los cuatro elementos y sus relaciones, son una interpretación de Robert Pring-Mill. Cf. Pring-Mill, Robert, *Estudis sobre Ramon Llull*, Barcelona, Abadía de Montserrat, 1991, p 58, y del mismo autor: *El Microcosmos lul·lià*, Barcelona, Barcelona, Abadía de Montserrat, 1991, 160 p.

<sup>419</sup> Vega, Amador, *Llull y el secreto de la vida*, *Libro de contemplación en Dios*, op cit., pp. 144, 162-163

<sup>420</sup> Es la obra más extensa de Ramon Llull y la que contiene ya el rasgo característico del método contemplativo activo: ciencia y mística en función de las tres potencias del alma racional en la vía comunicativa entre Dios y el hombre.

divinidad al que el hombre deberá acceder por medio de sus sentidos espirituales. En el pasaje arriba citado encontramos la triada mencionada en el título de este apartado: naturaleza, hombre y Dios, macrocosmos-microcosmos y el espacio simbólico de la creación que permite la comunicación entre ambos.

Es a través de la estructura jerárquica del Ser, en la que la naturaleza humana es espejo de los misterios divinos, que se abre la vía de contemplación activa: el hombre se sitúa entre dos realidades que parecen estar en contraposición, el mundo material y el mundo espiritual, por lo que debe armonizarlos, en tanto que posee sentidos sensibles y sentidos espirituales, para ello, él mismo debe transfigurarse en símbolo, primero del microcosmos y, posteriormente, como centro y eje de ambas realidades. Siguiendo este razonamiento, consideramos que las tres figuras geométricas corresponden a la triada, el cuadrado es imagen de la naturaleza, en tanto que representación de los cuatro elementos, el triángulo representación de Dios y el círculo, como centro, representación del ser humano. En el *Libro del gentil y los tres sabios* encontramos una referencia directa a la naturaleza como espacio simbólico, el pasaje al que hago referencia tiene lugar en un bosque cargado de símbolos trascendentes que recrean el paraíso mencionado en el Génesis,<sup>421</sup> en el que un filósofo, ignorante de Dios, llega a un bosque:

...lleno de riberas, prados y fuentes, adornando con árboles en cuyas ramas cantan dulcemente muchas aves de diferentes especies. Bajo los árboles, jabalíes, gamos ciervos, osos, puerco espines, liebres y otros muchos animales de caza en cuya contemplación el ama se reanimaba sobremanera y renacía el aliento corporal. Los árboles estaban llenos de frutos muy sabrosos de los que emanaba un olor muy agradable.<sup>422</sup>

---

<sup>421</sup> Gn 1, 29-30; 2, 8-16: Dijo Dios: “Ved que os he dado toda hierba de semilla que existe sobre la faz de la tierra, así como todo árbol que lleva fruto de semilla. A todos los animales terrestres, a todas las aves del cielo y a todos los reptiles de la tierra... Luego plantó Yahvé Dios un jardín en Edén, al oriente, donde colocó al hombre que había formado. Yahvé Dios hizo brotar del suelo toda clase de árboles deleitosos a la vista y buenos para comer, y en medio del jardín, el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal. De Edén salía un río que regaba el jardín, y desde allí se repartía en cuatro brazos [...] Tomó, pues, Yahvé Dios al hombre y lo dejó en el jardín de Edén, para que lo labrase y cuidase”.

<sup>422</sup> Lulio, Raimundo, *Libro del gentil y los tres sabios*, op. cit., p. 15: “Cum autem gentilis in predicto existit heremo, et in spexit locum delectabilis ripariis, pratis atque fontibus abundantem decoratumque arboribus, in quarum ramis diuersarum manerierum aues plurime sono dulcissimo decantabant. Sub arboribus siquidem apri, dame, cerui, ursi, cyrogrilli, lepores atque multe alie uenationum bestie, inspectione quarum anima recreabatur quam plurimum et spiritus corporis reflorabant. Arbores enim fructibus saporiferis eran uberrime, de quibus odor suauissimus emanabat”.

Posteriormente en la narración, Ramon precisa que las flores y frutos tienen un significado oculto, pues los árboles de los que provienen son figuras representativas de la realidad divina, pero el filósofo, aún ignorante del misterio oculto de Dios, es incapaz de ver con los sentidos corporales, ya que el mundo ante los ojos del observador permanece en silencio si el alma no ha comenzado el camino contemplativo, en el que los sentidos espirituales ya han despertado. Sólo los iniciados en el camino iluminativo pueden contemplar en la realidad material los principios que dan fundamento a su existencia, y esto sólo es posible si se ha dado antes la conversión en Cristo,<sup>423</sup> en quien se concentran ambas naturalezas, material y espiritual, así como el símbolo geométrico de mayor importancia en *Ars Lulliana*, la cruz: el tercero de los cuatro símbolos fundamentales. En la cruz se encuentran el círculo, el cuadrado y el triángulo, por ello funciona como síntesis del mundo, puesto que en ella se unen cielo y tierra, y se entremezclan tiempo y espacio, por lo que está ligada al centro original y es guía de comunicación entre macrocosmos y microcosmos.

Tanto el simbolismo sensible como el simbolismo inteligible, entonces, son el resultado de una combinación de los distintos órdenes del conocimiento: las *Dignitates Dei*, las facultades humanas, las virtudes y los vicios crean un mapa de conocimiento en el que Dios está en el centro como objeto de la contemplación. Una vez que el alma racional pone en funcionamiento los sentidos espirituales, teniendo como intermediario a Cristo, en cuanto partícipe de lo sensible y lo inteligible, y, simbólicamente, intermediario entre microcosmos y macrocosmos, la vía de ascenso comienza a través de la contemplación, pero este paso sólo se alcanza mediante las facultades del alma: memoria, entendimiento y voluntad. Esta vía, que implica un descenso y un ascenso, debe ser dialéctica, pues el entendimiento sólo comprende los secretos de la divinidad a partir del movimiento continuo entre lo sensible y lo inteligible: “la creación, como lugar de la revelación divina, es el lugar natural en el que se esconde lo sobrenatural”.<sup>424</sup>

A continuación, analizaré qué es el alma racional y cuales sus partes, de manera que se entienda la intercomunicación que existe entre sus facultades: memoria, entendimiento y voluntad, así como el funcionamiento de éstas en el ascenso y descenso, por el cual es posible la contemplación activa en la jerarquía del Ser, para ello se requiere de la comprensión de las

---

<sup>423</sup> La persona de Cristo será tratada a profundidad en el apartado del alma racional.

<sup>424</sup> Vega, Amador, *Ramon Lull y el secreto de la vida*, op. cit., p. 83

tres escalas del entendimiento al interior del hombre, cuestión que trataré de igual manera. Finalmente, ofreceré una analogía entre las tres facultades del alma racional y la Trinidad de personas, develando así el símbolo oculto en las tres potencias divinas, en las que Dios corresponde a la memoria, Cristo al entendimiento y el Espíritu Santo a la voluntad. Con esto busco demostrar que Ramon Llull hace del ser humano la figura absoluta de la contemplación y que, sin la persona encarnada de Cristo, no es posible la restauración ni la unión con Dios.

## **2. El alma racional como espacio comunicativo entre Dios y la creación**

Y según que proporcionamos la manera para analizar la esencia y la naturaleza del alma, sus acciones y sus pasiones, a través de estas partes puede tenerse el modo y la doctrina de preguntar acerca de las esencias y naturalezas del resto de criaturas, hecho por el cual este libro es muy útil para todos los que aman la ciencia.

Ramon Llull

Mi manera de proceder en este tercer capítulo ha sido partir de un aspecto general, el lugar que ocupa el ser humano dentro de la creación, para culminar en su particularidad: el alma racional como vía comunicativa entre la realidad sensible y la realidad espiritual, espacio simbólico donde se lleva a cabo el despliegue de la contemplación activa. De manera que, en esta segunda parte de la investigación, me enfocaré en el alma racional y sus partes constitutivas, así como en el funcionamiento del ascenso y descenso del entendimiento en la escala del Ser.

Como primer acercamiento recurriré al Génesis, en el que se relata que Dios dio forma al cuerpo del hombre, "...lo formó con polvo del suelo", e infundió en él un aliento, "insufló en sus narices aliento de vida",<sup>425</sup> por lo que se debe entender que no es hasta que el hombre recibe este aliento que adquiere la vitalidad y su semejanza con el Creador; sin embargo, obtiene consciencia hasta que se comete el pecado original, momento en el cual el ser humano adquiere el conocimiento del bien y del mal, lo que implica que la estructura del alma, estando

---

<sup>425</sup> Gn 2, 7

en el paraíso, carece de ciertas características que se construyen a partir de la caída. Para el pensamiento luliano, a partir de esta caída, el alma ya no es simplemente aliento que da movimiento al cuerpo, sino que adquiere una nueva realidad: mientras que en el paraíso el hombre debe reinar por sobre todas las criaturas, una vez en el mundo, tiene que restaurar la ruptura que ha propiciado, a su vez, su primera y más importante intención será recordar, entender y amar a Dios. En la caída, por tanto, el alma adquiere la racionalidad, característica única del ser humano, que se transforma en instrumento natural de conocimiento propio de cada hombre y por el cual es posible servir y alabar a Dios, para ello, el alma establece un ascenso y descenso del entendimiento que se convertirá en el fundamento de la vía contemplativa activa.

Ahora bien, este ascenso y descenso al interior del alma racional implica cuatro grados de significación: sensible-sensible, sensible-inteligible, -inteligible-inteligible y espiritual-sensible. El camino entre estos grados de significación comienza con el propio descenso de la revelación divina que, por medio de la gracia, hará que el entendimiento del hombre comience el viaje de ascenso y, una vez revelado el misterio, baja al mundo de lo sensible, imitando el camino de la divinidad hacia su creación. El entendimiento, entonces, debe transitar, dialécticamente, entre estos grados que contienen toda la realidad, pues en ellos está significado tanto lo divino como lo humano.

Al establecer este orden, Ramon requiere de la conjunción de un conocimiento científico-místico,<sup>426</sup> ya que la razón no logra alcanzar por sí sola los grados inteligibles, por lo que la constitución del alma debe estar fundamentada ontológicamente en el Ser y teológicamente en la Trinidad de personas. En este orden jerárquico, en el que Dios es el máximo objeto -principio, medio y fin-, el entendimiento necesariamente debe ser inferior, por lo que no puede captar plenamente al Creador, decimos entonces que conocemos a Dios de un modo parcial y semejante, en tanto que sólo lo hacemos naturalmente, con nuestros sentidos, de modo que su conocer supera nuestras aptitudes innatas. El ser humano, por tanto, no puede elevarse a Dios con su sola razón, ligada a lo sensible, y es incapaz de remontarse con sus propios medios hasta los inteligibles divinos.

---

<sup>426</sup> Para Llull es importante la integración de un conocimiento que responda tanto al razonamiento lógico (científico) como a la fe (místico), de manera que pueda lograrse el entendimiento que trasciende la realidad material.



Como ya he enfatizado, este evento sólo es posible si existe armonía entre el alma racional y el cuerpo, de esta manera, en la reconciliación entre las dos partes constitutivas del hombre, Llull puede dar validez a la encarnación de Dios en el mundo, pero ello implica la introducción de un elemento sobrenatural: la fe. Cuando Ramon hace del entendimiento humano el mediador e intérprete del mundo corporal y, posteriormente, del mundo espiritual,<sup>427</sup> ve en éste la participación inmediata de una fe que ilumina la razón natural:

...no intento probar los Artículos en contra de la fe, sino por medio de la fe, dado que sin esta no podría probarlos, pues, los Artículos son superiores y mi entendimiento es inferior, y la fe es el hábito con el que el entendimiento se eleva por sobre sus propias fuerzas. Con todo, no estoy diciendo que voy a probar los Artículos de fe por medio de causas, porque Dios no tiene causas sobre sí, sino que <afirmo que> al proceder así, ningún entendimiento podrá negar razonablemente estos argumentos...<sup>428</sup>

Así, Ramon postula este horizonte de la fe como condición previa para conocer a Dios, por lo que ningún entendimiento que se encuentre en la vía contemplativa puede alcanzar el conocimiento de Dios sin el hábito de la fe, Llull nos dice: “Y por esto, argumento así, todo creer habituado a la fe, dispone el entendimiento para entender; el creer del fiel es un creer habituado a la fe; luego, el creer del fiel dispone en entendimiento para entender”.<sup>429</sup> Por tanto, toda ciencia que busque conocer a Dios requiere de la luz infusa de la fe, porque lo que es el Creador escapa a nuestras aptitudes innatas. Dado que hay un ascenso que el entendimiento es incapaz de realizar con la fuerza de la razón, pues ésta no puede elevarse al inteligible divino, la única manera de alcanzar el conocimiento superior es a través del espacio místico-simbólico del alma racional, en el que mundo sensible y mundo inteligible se sintetizan. Por lo anterior, el alma racional se convierte en vía comunicativa entre Dios y la creación. A continuación veremos qué es el alma y cómo sus partes constitutivas permiten que esta vía comunicativa nos lleve a la contemplación.

---

<sup>427</sup> López Alcalde, Celia, *Liber Novvs de Anima Rationali de Ramon Llull*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2012, p. 23: “El hombre es un compuesto a partir de la mezcla de todos sus elementos espirituales y corporales, y ambas realidades son necesarias para que el hombre recuerde, entienda y ame a Dios”.

<sup>428</sup> Llull, Ramon, Fe y Razón según Llull: El *Liber de Convenientia Fidet et Intellectus in Obiecto*, trad. Julián Barenstein, Circe, n° XVIII, 2014, p. 134

<sup>429</sup> *Ibidem*, p. 136

## 2.1 ¿Qué es el alma racional?<sup>430</sup>

Ya he comentado que la participación de las Dignidades Divinas se da naturalmente en todo lo creado, sin embargo, en el ser humano, por un error de su entendimiento,<sup>431</sup> pierde la semejanza natural establecida entre Dios y la creación.<sup>432</sup> Para reestablecer dicha semejanza es fundamental la figura de Cristo como contraparte de la caída, ya que su llegada al mundo es necesaria para propiciar la semejanza de la humanidad con la divinidad, así como la posibilidad de volver a un paraíso simbólico que se presenta como unión entre macrocosmos y microcosmos. Por medio de la virtud, el ser humano, único ser creado con una doble naturaleza, tiene la posibilidad de asemejarse al *ordo universalis*, tanto al material como al espiritual, síntesis que se gesta al interior del alma racional por su constitución:

El alma es una sustancia espiritual que es una parte del hombre, y por eso es una potencia del hombre, como la parte, que es de su todo. El alma es el instrumento espiritual, con el que las sustancias corporales obtienen su fin en Dios.

El alma es sustancia porque es de partes sustanciales, esto es de la memoria, el intelecto y la voluntad, los cuales conviene que sean partes sustanciales por razón de su fin, ya que la nobleza del fin lo exige, fin que consiste en recordar, entender y amar a Dios...<sup>433</sup>

La pregunta que surge inmediatamente es, ¿el alma es forma en sí misma o es forma porque da forma al cuerpo? El alma, nos dice Llull, es sustancia en cuanto a sí misma y forma en tanto que acto del hombre, y como sustancia su principal fin es recordar, entender y amar a Dios, por lo que la forma es simple cuando se trata de ella y es forma por accidente en tanto

---

<sup>430</sup> Me gustaría detenerme en este punto para explicar qué es lo que Ramon entiende por razón, de modo que el lector comprenda el concepto de alma racional. La razón será el objeto propio de la fe, motivo por el cual no puede existir contradicción entre una y otra. Asimismo, la razón es la característica del alma que le permite racionalizar y convertir lo corporal en espiritual mediante sus tres facultades: memoria, entendimiento y voluntad.

<sup>431</sup> El pecado original y la caída de los padres primordiales, temas establecidos en el libro *El pecado de Adán*, al que ya hemos hecho referencia en esta investigación.

<sup>432</sup> Llull, Ramon, *Doctrina Pueril*, NEORL VII, I, IV, 4: “Si Adam no peccás ni pessás lo manament de Deu, nul home no morira ne agra fam ne set ne calor ne fret ne malautia ne trebayl; mas per lo horiginal peccat sapies, fiyl, que tuyt caygueram en la ira de Deu, e Adam e Eva foren gitats de paradís en aquel dia en lo qual hi foren mesos”. Cf. *Blanquerna*, OE I, LXXXI, p. 233.

<sup>433</sup> López Alcalde, Celia, *Liber novus de anima rationali de Ramon Llull. Edición crítica y estudio*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2012, pp. 54-55: “Est anima spiritualis substantia quae hominis est pars, et ob hoc hominis est potentia, ueluti pars, quae est de suo toto. Est anima instrumentum spirituale cum quo substantiae corporales attingunt suum finem in Deo. Anima est substantia et ob hoc quia ex partibus substantialibus est, uidelicet ex memoria, intellectu et uoluntate, quas esse oportet ratione finis partes substantiales, quoniam finis nobilitas exigit qui finis est Deum memorare, intelligere et amare”.

que forma del cuerpo.<sup>434</sup> Es por esto que el alma no se define por su relación con el cuerpo, sino que ambos constituyen dos sustancias completas que están unidas por la propia naturaleza del ser humano, unión que abre la posibilidad del acto de su esencia, esto es *homificare*. Así el alma, nos dice Llull, dispone al cuerpo para homificar, de ahí que se le llame la forma del cuerpo y es necesario que sea sustancia.<sup>435</sup> Ramon introduce un término que se distingue del tradicional “*homo est animal rationale et mortale*”, y nos dice que “*homo est animal homificans*”, lo que le otorga un carácter dinámico a la naturaleza dual del ser humano, por lo que el alma, parte más importante y elevada del hombre, tiene como objeto inmediato a la creación y, como fin último, recordar, entender y amar a Dios:

El alma es imagen de Dios en tanto que es sustancia espiritual en la cual el alma entiende a Dios, porque, así como el espejo es imagen del cuerpo en cuanto toma de él en sí mismo las semejanzas de éste, así el alma es imagen de Dios en cuanto alcanza a Dios recordándolo, entendiéndolo y amando en sí misma.<sup>436</sup>

Siendo así, el alma racional tiene tres potencias (o facultades), *memoria*, *intellectus* y *voluntas*, que constituyen en conjunto la *raciocinativa* propia del ser humano, es así que las tres potencias tienen como fin el conocimiento, primero como conocimiento del mundo y, después, de manera virtuosa, como conocimiento acerca de la existencia de Dios. Cada una de ellas cumple una función establecida y, al mismo tiempo, es necesaria para el funcionamiento de las otras dos, por lo que existe una estructura dinámica entre las tres, es decir, cada una de las potencias, aunque comparten una sola sustancia, tiene también una función propia y específica, y este desarrollo es posible gracias a su estructura correlativa, que les permite actuar como principio activo, principio pasivo y acto, sin los cuales el alma racional no alcanzaría la trascendencia propia del conocimiento.

---

<sup>434</sup> L<sup>N</sup>A<sup>R</sup>, II.I.q2, 62-66: “Probavimus animam esse substantiam et quod principalis finis ratione cuius ipsa est est memorare, diligere et cognoscere Deum. Et propter hoc, secundum finem ipsam oportet esse formam per se ipsam simpliciter, cum sit ita quod formae competat actio. Et est forma in quantum corpus informat per accidens”.

<sup>435</sup> L<sup>N</sup>A<sup>R</sup>, II.I. 2, 7-11: “Est anima substantia spiritualis coniuncta cum corporali substantia cum qua hominem constituit, quoniam, sicut in pipere vel in alia medicina, quae sit magis calida quam sicca ignis constituit alias qualitates ad calefaciendum, ita anima corpus constituit ad humanificandum et ob hoc dicitur forma corporis et oportet substantiam esse”.

<sup>436</sup> Llull, Ramon, *Liber novus de anima rationali*, op. cit. p. 58: “Anima est imago Dei in quantum est substantia spiritualis in qua anima Deum intelligit, quoniam, sicut speculum est imago corporis in quantum accipit illius similitudinem in se ipso, ita anima est imago Dei in quantum attingit Deum memorando, intelligendo et amando ipsum in se ipsa”.

El alma racional no sólo es forma para el cuerpo, sino también sustancia espiritual, como ya hemos visto, es decir que tiene una forma sustancial a causa de sus principios activos, que constituyen una misma actividad memorativa, intelectual y amativa y, a su vez, es materia a causa de su potencial pasivo, que constituyen la memorabilidad, inteligibilidad y amabilidad. Las pasiones del alma son, por ello, la materia espiritual propia del alma racional. Decimos entonces que el principio activo significa la forma y el pasivo la materia, mientras que el acto es la unión de ambos. Es en esta triada *potentia-obiectum-actus* donde encontramos el aspecto dinámico del *homo est animal homificans*.

Como se puede observar, las tres potencias del alma están interconectadas, de modo que la memoria funciona como un recipiente en el cual se almacenan los diferentes accidentes, especies, géneros, etc., y trabaja en devolver imágenes y conceptos al intelecto, materia sobre la que éste entiende y razona. A partir de esto, el intelecto determina la voluntad<sup>437</sup> para buscar o rechazar algo, es decir, determina la primera intención a la que se dirigirá el hombre. Cada una de estas definiciones remite a los *praedicamenta*: cantidad, relación, calidad, acción y pasión, hábito, ubicación, lugar y tiempo respectivamente.

El ser humano, por tanto, es una sustancia en la que subsisten más cualidades de diferentes especies que en las otras criaturas, porque posee en sí las naturalezas propias de todos éstos. Por ello, coexisten en él más relaciones a través de las cuales puede olvidarse de la *prima intentio*, pues solo él tiene la libertad<sup>438</sup> de actuar en contra de su primera intención, para la que fue creado.<sup>439</sup> Esta libertad reside en la voluntad, una de las potencias del alma racional, característica única del ser humano. Así, gracias a las potencias que trabajan en su totalidad, es que se obtienen y renuevan las especies, es decir que la especie, además de ser el resultado del trabajo de las potencias, también es un proceso del conocimiento que funciona como ascendente.

---

<sup>437</sup> La voluntad tiene como característica propia su libre albedrío, que la convierte en la única potencia verdaderamente libre para elegir su objeto, el bien, pero también puede optar por los vicios.

<sup>438</sup> *Liber novus de anima rationali de Ramon Llull, op. cit.*, p. 253: “Sólo el hombre tiene la libertad de hacer el bien p el mal, y esta libertad principal y primeramente la tiene en la voluntad”.

Solus homo libertatem habet faciendi bonum uel malum, et ipsam libertatem principaliter siue primarie habet in uoluntate.

<sup>439</sup> Llull, Ramon, *Liber de Prima et Secunda Intentione* MOG VI, III.7: “[...] omnes res huius mundi sequuntur ordinem et regulam Intentionis, propter quam sunt creatae, et solus homo, sub quo omnia ista sunt, est contra Intentionem, propter quam est creatus, faciendi peccata, quae sunt contraria Intentioni Dei”.

A partir de este proceso ascendente de las especies, el alma racional tiene la posibilidad de alcanzar el conocimiento *supra naturam*, es decir, las realidades espirituales, las cuales en principio se encuentran alejadas del mundo sensible por no tener el apoyo de la percepción, empero, por medio de la voluntad es posible conocerlas, ya que el alma racional posee cualidades propias y apropiadas. Por sus cualidades propias recuerda, entiende y ama a Dios, y por las apropiadas puede orientarse hacia su primera intención o desviarse de ella a causa de los vicios. Las cualidades propias son determinadas por las operaciones naturales, mientras que las apropiadas por las artificiales. Las primeras son operaciones realizadas por la esencia, no así las artificiales:

El hombre tiene sus operaciones naturales con sus principios naturales, como con la elementativa tiene el elementar, con la sensitiva el sentir, con la imaginativa el imaginar, con su memoria el recordar, con su intelecto el comprender y con su voluntad el amar. Las operaciones artificiales del hombre son ciertas cosas que se mueven en las cosas de fuera y que se mueven con las partes del cuerpo humano, que se mueve a su vez por las operaciones naturales interiores, de las que hemos hablado antes.

Las artes mecánicas y las artes liberales son operaciones artificiales del hombre porque él es quien las obra con su obrar, que es una operación que va del operante al operado. Y esta operación artificial es ejemplo y figura de las operaciones naturales que existen dentro de la substancia; porque el obrar artificial está en medio del operante y del operado del mismo modo que el elementar está en medio del elementante y del elementado. Pero hay una diferencia entre la operación artificial y la natural en cuanto que el operador artificial no hace al operado de su esencia ni con su esencia.<sup>440</sup>

Siguiendo lo que Ramon dice, la operación de cada potencia es su *naturalis operatio* y, en conjunto, son las operaciones propias del alma racional las cuales pueden realizarse *ad intra* y *ad extra*, y proceden de su substancia, así como de sus potencias proceden sus respectivas potencias corporales.<sup>441</sup> Por otra parte, las operaciones artificiales son las

---

<sup>440</sup> Llull, Ramon, *De homine, op. cit.*, pp. 136,138: “Homo habet operationes naturales cum suis naturalibus principiis, uelut cum elementatiua habet elementare, cum sensitua sentire, cum sua imaginatiua imaginari, cum sua memoria memorari, cum suo intellectu intelligere et cum sua uoluntate amare. Operationes homines artificiales sunt quaedam res motae in rebus extra quae mouentur cum partibus corporis hominis moti per operationes naturales intra, de quibus supra dictum est”.

Artes mechanicae et artes liberales sunt operationes artificiales hominis quia ipse est operator ipsarum cum operari quod est operatio influxa ex operante et operato. Et huius operatio artificialis est exemplum et figura operationum naturalium intra substantiam existentium, quoniam sic operari artificiale est in medio operantis et operati, sicut elementare est in medio elementaris et elementari. Sed differentia est inter operationem artificialem et naturalem in quantum operator artificialis non facit operatum de sua essentia neque cum sua essentia; sicut faber, qui facit clauum de ferro et cum martello et suum filium fecit naturaliter in quantum ipsum cum sua essentia generauit et de sua essentia.

<sup>441</sup> Llull, Ramon, *Liber de Homine*, MOG VI, I, V, 1: “[...] propria sunt radicals et grossae, et quae non veniunt de extra substantiam, sed sunt partes ipsius, sicut sunt elementare, vegetare, sentire, et imaginari, recollere, intelligere et amare”.

realizadas a través de las artes mecánicas, o a causa de la virtud o del vicio. En el primer caso, la operación artificial consiste en el movimiento de ciertas cosas *ad extra* por medio de las partes del cuerpo movidas, *ad intra*, por causa de las operaciones naturales.

Una vez que el hombre ha ordenado sus potencias, el alma racional puede ser conducida hacia su primera intención, que es recordar, entender y amar a Dios. Pero esta operación, al interior del alma, no es posible sin la condición necesaria de la fe, es decir que debe quedar integrada en el mismo proceso de conocimiento, ayudando al propio acto intelectual para alcanzar los misterios divinos. Por esta particularidad, la fe es un acto apropiado de la voluntad y le permite al intelecto entender: el conocimiento sólo puede sustentarse en los datos sensibles, susceptibles de ser imaginados y pensados, para luego convertirse en especies intelectuales. Los datos sensibles permiten un proceso que conduce al conocimiento de cualquier objeto a través de las tres potencias del alma, mas, sólo con la participación de la fe se puede conocer a Dios.

Al introducir la fe como aspecto integral dentro del funcionamiento de la razón, y vinculada a las tres potencias del alma, Ramon elimina la contradicción o falta de armonía entre mundo sensible e inteligible, así como la aparente contradicción entre razón natural y fe, por ello dirá: no abandonar el creer por el creer, sino por el entender, pero cuando se entiende la fe, no se abandona, nos dice Lull, y para poder entender esta fe se vale de un método que es lógico y revelado: la fe es como una escalera por la que el entendimiento asciende al entender, existe un diálogo entre el entendimiento y Dios, quien ha introducido la fe en el ser humano para que su entendimiento descansa en el Absoluto, pues, en último término, el fin del entendimiento no es creer sino entender la verdad del Creador.

Se cree en Dios sólo cuando se le conoce, por tal motivo, Ramon defiende una fe que se presenta como instrumento de la racionalidad, pues no hay mayor fuente de conocimiento que la divinidad, el orden del ser y el orden del pensar, por ello el alma es necesariamente racional e inmortal en cuanto a sus tres potencias como espejo de la Trinidad de personas. Como he comenzado a esbozar, considero que el entendimiento es el aspecto clave dentro del método contemplativo luliano, ya que está unido a la materialidad en tanto que razón natural del hombre, y se encuentra contenido en las tres potencias del alma como eje central de la escala del Ser, a su vez, se convierte en símbolo mediador en analogía a una de las figuras de la Trinidad: Cristo.

### 2.1.1 El entendimiento como símbolo de mediación

En su *Libro del gentil y los tres sabios*, Llull hace uso de tres conceptos constitutivos para referirse a las jerarquías del intelecto, el primero de ellos es la Inteligencia,<sup>442</sup> representación del intelecto divino que, a través de la fe, guía a los tres sabios en el camino de la conversión del gentil, poseedor del segundo tipo de intelecto, el racional.<sup>443</sup> Ahora bien, alguien que se encuentra fuera de la fe debe ser convertido lógicamente por razones necesarias, de modo que se requiere de la razón como primer paso en la vía contemplativa. Una vez que la fe ha surgido en el corazón del gentil, puede entonces desplegarse el último de los conceptos, el entendimiento, pero éste sólo se revela cuando se tiene consciencia del funcionamiento simbólico de las tres partes constitutivas del alma. Por tanto, la misión del Doctor Iluminado será demostrar el funcionamiento de la Trinidad para explicar el propio desarrollo del alma, dentro de la cual, la labor del entendimiento será la de mediador.

Esta triada puede entenderse de distintas formas simbólicas, pero dos son el eje de nuestra investigación: la primera tiene que ver con el estado teológico de la cuestión, en la que Dios, Hijo y Espíritu Santo se hacen presentes en el mundo; la segunda corresponde al ámbito ontológico, en el que la divinidad se transfigura en las tres potencias del alma racional: memoria, entendimiento y voluntad. Llull, entonces, encuentra una analogía entre la Inteligencia divina y el entendimiento del ser humano, pues, como ya he demostrado, existe un vínculo entre macrocosmos y microcosmos que se gesta en un espacio simbólico, permitiendo la correspondencia entre teología y ontología. Ambos conceptos en latín provienen de *intellego*, que puede significar comprender, entender, concebir.

---

<sup>442</sup> Lulio, Raimundo, *Libro del gentil y los tres sabios*, *op. cit.*, p. 19: “Fue a la fuente una mujer de admirable hermosura y aspecto, vestida de forma distinguida.... Los sabios...se acercaron a la fuente y saludaron a la señora con humildad y devoción. La señora, a su vez, les respondió el saludo con palabras agradables. Los sabios le preguntaron cuál era su nombre y respondió que ella era la Inteligencia”.

Ad fontem fuit quedam domina mirabilis pulchritudinis atque forme, pretiosissimis induta uestibus...Sapientes accesserunt ad fontem et salutauerunt dominam humiliter et deuote. Domina uero iterum eis uerbis placidis dat salutes. Interrogauerunt autem sapientes dominam quod erat eius nomen. Respondit eis domina quod ipsa erat Intelligentia.

<sup>443</sup> *Ibidem*, p. 31: “El gentil respondió diciendo... quien pueda mostrarme a mí la resurrección con razones vivas y concluyentes, podrá arrancar mi alma el dolor que sufre”.

Gentilis uero respondit dicens...Et qui posset mihi resurrectionem rationibus uiuis ac cogentibus demonstrare bene, posset ab aima mea dolorem quem partitur et tristitiam remouere.

Dicho lo anterior, la razón, como menciona Ramon, es el instrumento natural del conocimiento humano, por lo que *ratio* también tiene relación con *intellego*, pero no comparte las mismas significaciones, entre sus acepciones sobresalen método, procedimiento y forma, cuestión importante porque es la razón quien abre el camino de los misterios de Dios. Este principio propio de la razón posibilita la correspondencia entre macrocosmos y microcosmos, que se da en dos niveles: uno horizontal, *ad intra*, la actividad del alma racional, y otro vertical, *ad extra*, la actividad de Dios y su revelación en las criaturas. Por tal motivo, el Doctor Iluminado, como esbocé líneas arriba, concibe que el razonamiento<sup>444</sup> se vale de la fe: “Ninguna potencia inferior puede elevarse al Objeto máximo por sí sola; el entendimiento<sup>445</sup> humano es una potencia inferior; luego, el entendimiento humano no puede elevarse al Objeto máximo por sí solo”.

En este sentido, el método apologético luliano tiene como objetivo que el entendimiento humano conozca la manera en que Dios lo ilumina verdaderamente, para lo cual requiere servirlo y alabarlo, comprender las razones necesarias, no poner en duda la grandeza y nobleza de Dios y tener consciencia de las diferencias reales entre los modos de conocer. Dado que el hombre por sus propios medios no es capaz de alcanzar tan elevados propósitos, el Creador ilumina su entendimiento por medio de la fe, para que entonces éste sea capaz de demostrar todos los artículos del credo cristiano, sobre todo la Trinidad de Personas Divinas y la Encarnación del Verbo:

...yo, que soy un verdadero católico, no intento probar los Artículos en contra de la fe, sino por medio de la fe, dado que sin esta no podría probarlos, pues, los Artículos son superiores y mi entendimiento es inferior, y la fe es el hábito con el que el entendimiento se eleva por sobre sus propias fuerzas. Con todo, no estoy diciendo que voy a probar los Artículos de fe por medio de causas, porque Dios no tiene causas sobre sí, sino que <afirmo que> al proceder así, ningún entendimiento podrá negar razonablemente estos argumentos, en cuyo despliegue se pueden refutar muchas de las objeciones que les han impuesto, pues los infieles no pueden destruir tales argumentos o posiciones.<sup>446</sup>

---

<sup>444</sup>Moreno Rodríguez, Felipe, *La lucha de Ramon Llull contra el averroísmo entre 1309 y 1311*, op. cit, p.78: “La gran confianza de Llull en la razón es típica del movimiento de doble razón agustiniana y aviceniana, y, por tanto, neoplatónica. Si la razón es participación humana en la luz increada, su poder debe ser extraordinario, tanto como para demostrar dialécticamente las verdades de la fe”.

<sup>445</sup>Llull, Ramon, Fe y razón según Llull: *El Liber de Convenientia Fidet et Intellectus in Obiecto*, trad. Julián Barenstein, Circe, n° XVIII, 2014, p. 135: “En esta obra en particular, nos dice Barenstein, debemos asumir que *Intellectus* es equivalente a *Ratio*, cuestión que Ramon confirma en la Parte I del texto, cuando, al referirse a la demostración de la fe, utiliza la expresión *humana ratio*. Posteriormente, haré una distinción entre *ratio* e *intellectus* y el momento en el que la razón natural se trasfigura en entendimiento”.

<sup>446</sup>*Ibidem*, p. 134



Según lo que nos dice Llull, la fe se encuentra por encima de la razón, por lo que los creyentes ya la poseen *per se*, como pasa con los tres sabios y el gentil, aquellos creen sin necesidad de la razón, a diferencia del gentil, que debe ser convencido por razones necesarias para poder entender y, posteriormente, creer. La estructura jerárquica fundamental para Ramon es la siguiente: la fe es superior, la razón inferior; no obstante, no existe contradicción, por lo que, si una asciende, la otra también lo hará. La diferencia entre una y otra es que la primera no precisa del esfuerzo, pues ya está dada, mientras que la razón participa de un ascenso lento y fatigoso, pero este ascenso sólo es posible gracias al instrumento intermedio puesto entre Dios y la razón, la fe. Así el intelecto logra elevarse con la creencia para poder descansar en su primer objeto, contemplar a su Creador.

El hábito de la fe valida la Trinidad de personas a través de las potencias del alma racional, pues es quien dispone del entendimiento para trascender el mundo y unirse a Dios. Si la razón, instrumento natural del hombre, no es guiada por la fe, el ser humano no logra por sus propios medios ir más allá de lo sensible y la materia que lo constituye, ya que su cuerpo mantiene ligada al alma al mundo de lo sensible, por lo que le es imposible alcanzar los inteligibles divinos, es necesario, por tanto, que una fuerza superior lo ilumine. Una vez que la fe ha fungido como intermediaria de la razón, ésta se transfigura en un entendimiento iluminado, capaz de comprender la Trinidad: la memoria hace recordar al hombre de dónde proviene y la voluntad lo impulsa a conocer y creer en Dios. Una vez que la razón ya iluminada logra transformarse en entendimiento, recuerda y tiene la voluntad de regresar a su Creador, teniendo la capacidad de develar el misterio del conocimiento divino, posibilitando así el camino de regreso a la unión.

Ningún entendimiento en la Vía puede entender que Dios existe sin el hábito de la fe; todo lo que es entendido de Dios en la Vía, es entendido por medio del entendimiento; luego, el entender que Dios existe, se da con el hábito de la fe. La prueba de la premisa mayor es que Dios es superior y el entendimiento inferior, y así el entendimiento no puede elevarse por su propia naturaleza para tomar a Dios como objeto mientras lo entiende, por lo cual, Dios mismo se habitúa de fe, para que mediante la fe, <el entendimiento> pueda elevarse sobre sí para entender a Dios...<sup>447</sup>

---

<sup>447</sup> *Ibidem*, pp. 134-135

En este sentido, la razón prepara la mente para la adquisición de la fe y ésta, a su vez, ilumina a la razón, transformando el conocimiento natural en uno sobrenatural, por ello Ramon afirma que el entendimiento se eleva sobre sí mismo para entender a Dios.<sup>448</sup> Una vez que el ser humano se ha predispuesto a creer a través del entender, el *Ars luliana* toma lugar a través de las *Dignitates Dei*, instalándose la contemplación activa en el alma (atributo único del hombre). Se instaura, entonces, una comunicación entre macrocosmos y microcosmos que tiene como mediador un entendimiento que es ciencia en tanto que razón, y es amancia en tanto que fe, de modo que la contemplación activa involucra las operaciones naturales y las artificiales, dando paso así a la develación del misterio oculto, esto es, el lugar que ocupan las cosas en el mundo: las virtudes divinas en lo más alto de la escala del Ser y, en justa correspondencia, la potencias del alma racional como analogía de Dios en la creación.

El alma existe para que exista el hombre, ya que sin el alma el hombre no podría ser. Y puesto que el hombre es, puede contemplar a Dios junto con todas las criaturas, ya que participa con todas las criaturas, y con ellas puede servir a Dios, y esto no podría hacerlo si el alma no existiese.

El alma existe para que Dios participe con las criaturas corporales, ya que en tanto que el alma participa con estas criaturas estando unida al cuerpo, también Dios participa a su vez con el alma al influir sus atributos las semejanzas en el alma; participa Dios y cualquiera de sus atributos con estas criaturas de modo similar.<sup>449</sup>

Una vez que la razón natural (por medio de la luz infusa de la fe) ha dado paso al entendimiento como potencia del alma racional, ésta, en su calidad activa, puede comprender el acto simple de entender, en analogía a la manera en que la forma comprende la materia por su modo de acción. En este proceso, el acto relaciona la potencia activa intelectiva al objeto

---

<sup>448</sup> En el pasaje mencionado del *Libro del gentil y los tres sabios*, expliqué el significado del vocablo *intellectus*, así como su relación con *ratio*, dejando claro que, aunque existe una correspondencia, sus implicaciones no son las mismas, me parece importante señalar esto porque Ramon también hace una clara distinción entre ambos términos, cuestión que puede constatarse en los términos que utiliza en latín, *intelligere* para entender y *ratio* para razón: “Quaeritur utrum animarationalis sit, et uolumus probare animam rationalem esse decem rationibus, quarum prima est ista: Ad imaginem sanctae Trinitatis est Deus obiectabilis per creaturas tribus modis tantum, scilicet in memorare, intelligere et amare Deum... Et cum Deus sit memorabilis, creauit creaturam memoratiuam; et cum sit intelligibilis, intellectiuam; et cum sit amabilis, amatiuam”. *Liber novus de anima rationali de Ramon Llull, op. cit.* p. 16

<sup>449</sup> Llull, Ramon, *Liber novus de anima rationali, op. cit.*, pp. 294-295: “Est anima ut sit homo, quoniam absque anima homo non posset esse. Et quia homo est, potest homo contemplari Deum cum omnibus creaturis, cum homo cum omnibus participet creaturis, et cum ipsis seruire potest Deo, et hoc ipse non posset facere si anima non esset. Est anima ut Deus participet cum creaturis corporalibus, quoniam in hoc quod anima participat cum ipsis creaturis, stans coniuncta corpori, et Deus participat cum anima influentibus suis rationibus similitudines suas in ipsam animam, participat Deus cum ipsis creaturis et quaelibet suarum rationum simili modo”.

inteligible, como se explica en el apartado de los correlativos, y el entendimiento, asimilando las razones necesarias, comprende que ha tenido una previa experiencia de Dios, por lo que la *ratio* se transforma en un *intellectus fidei*. Sobre la base de este principio racional, el entendimiento iluminado se convierte en un símbolo de mediación trascendental entre el ser humano y el misterio divino, posibilitando el diálogo entre Creador y creación. Cuando Llull se formula dónde está Dios, su entendimiento responde, en la naturaleza, desde el ser más ínfimo, como la piedra, hasta el más elevado, como el ángel, lo que revela una implicación mutua entre el mundo de lo sensible y el mundo de lo inteligible, de lo contrario, la contemplación no sería posible, por lo que es necesario que el entendimiento emprenda el ascenso y descenso en las tres escalas del conocimiento: en la escala ascendente a la divinidad, en el lugar que ocupa cada ser y que da orden ontológico al mundo, y en el descenso, encarnado en Cristo, que tiene como objetivo abrir la percepción de los sentidos en el ascenso del entendimiento humano, que deberá funcionar como mediador entre lo sensible y lo inteligible.

Según lo que he expuesto, Llull elaboró toda una epistemología, entre diversos niveles de conocimiento, que ofrece una escala al entendimiento humano para subir y bajar por los peldaños de la creación, con lo cual el ascenso y descenso marcan el punto más alto y el más bajo por el que el ser humano, como mediador, puede desenvolverse y poner en práctica la contemplación activa. Una vez más, macrocosmos y microcosmos se intercomunican en esta escala del conocimiento, así, de manera simbólica, el lugar más alto se sitúa en el lugar más bajo, y viceversa, propiciando la comunicación entre el ser humano y su Creador, lo que despierta en el alma racional la doctrina de la primera intención: recordar, entender y amar a Dios. A continuación, veremos cómo el intelecto del hombre, iluminado ya por la fe, asciende y desciende en la escala del conocimiento, reafirmando mi teoría sobre el entendimiento como mediador entre el mundo sensible y el mundo inteligible, unificando razón y fe en un espacio simbólico en el que las tres potencias del alma se transfiguran en las personas de la Trinidad: si Dios es racionalidad que se presenta como tangible en la encarnación, el hombre comprende que la única manera de trascender requiere de una contemplación que responde a dos realidades, la material y la espiritual, alcanzada gracias a la presencia de Jesucristo como figura intermediaria entre lo sensible y lo inteligible.

### 2.1.2 Ascenso y descenso<sup>450</sup> como ejercicio contemplativo

Ramon Llull escribe su última obra titulada *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*<sup>451</sup> con una clara intención, que el lector, a través del método propuesto, descubra todo lo cognoscible y llegue a ser sabio en todas las ciencias, este proceso involucra tres escalas de conocimiento en las que el entendimiento asciende sobre cada uno de los sujetos graduados desde lo sensible hasta lo inteligible para, posteriormente, descender en sentido contrario. “En su libro Ramon... enseña cómo el entendimiento puede llegar al conocimiento de todas las cosas del mundo, levantándose de las inferiores a las superiores, subiendo a ellas por grados y bajando entonces de las superiores a las inferiores. Tal es el ascenso y descenso que es el sujeto de su obra.”<sup>452</sup> En seguida veremos cómo es que se enlazan las potencias inferiores con las superiores por medio del ascenso y descenso del entendimiento humano en la escala del Ser, de manera que el hombre pueda conocerse a sí mismo y a su Creador.

En la filosofía luliana Dios es la fuente de todo conocimiento, por tanto, en la vía comunicativa entre macrocosmos y microcosmos, el pensamiento divino debe ser descendente para la mente humana, y para la divinidad el camino es inverso, ascendente. Y ambas intenciones tienen la cualidad de ser trascendentes: “Para ello es necesaria la acción de la inteligencia, que en un *primer trascenso* supera la esfera de lo sensible e imaginable y alcanza sus propios objetos inteligibles...le espera todavía un *segundo trascenso*, por el que la inteligencia se supera a sí misma y se hace así capaz de alcanzar lo que por sí misma no alcanzaría, es, a saber, el mismo Dios en la absoluta identidad de sus perfecciones infinitas”.<sup>453</sup> El primer trascenso, entonces, corresponde a la filosofía natural y el segundo a la teología, pues es sobrenatural.

---

<sup>450</sup> Redmond, Walter, En torno a Llull: presencia y transmisión de su obra. *Las subidas y bajadas de Ramon Llull. Analogías místicas y lógicas*, coord. José Higuera Rubio, p. 55: “La metáfora de «subir y bajar», es tradicional en el cristianismo— en efecto se encuentra en muchas religiones. El panorama de la realidad que esbozó Llull recuerda el «árbol de la vida», *est ha-xayim*, en el simbolismo cabalístico del judaísmo; representa las diez *safiroi*, emanaciones de Dios en la creación, así como la estructura del alma humana y el ascenso del hombre a Dios”.

<sup>451</sup> *De ascensu et descensu intellectus*, Montpellier, 1305.

<sup>452</sup> Descripción que hace el sacerdote Antonio Perroquet del *Libro ascenso y descenso del entendimiento* en su *Vie et martyre du doctor illuminé R. Lulle* de 1667.

<sup>453</sup> Colomer, *De la Edad Media al Renacimiento*, op. cit., pp. 59-61

En su *Ars brevis*, Ramon plantea este trascenso de la siguiente manera: los peldaños en la escala del Ser son *Deus, angelus, coelum, homo, imaginativa, sensitiva, vegetativa, elementativa e instrumentativa*. Los primeros cuatro sujetos responden a un modelo ontológico-metafísico, es decir, Dios está sobre el ángel, el ángel sobre el cielo y el ser humano se sitúa debajo del cielo. Los dos primeros peldaños tienen una existencia supraceleste, el tercero celeste y el hombre se encuentra en medio de la jerarquía, por lo que, además de macrocosmos, tiene la función de ser el comunicante entre el mundo celeste y el terreno, dando paso a los siguientes peldaños que corresponden a la sensitiva, vegetativa y elementativa, dejando a la instrumentativa como el último peldaño de la escala, pues el conocimiento es el punto de partida para el ascenso del entendimiento, culminando en Dios.<sup>454</sup>



<sup>454</sup> La imagen se encuentra en el *Libro del ascenso y descenso del entendimiento* de Ramon Llull.

Este método escalar consiste en dos series de pasos que se corresponden, dos serán ascendentes y dos descendentes.<sup>455</sup> La primera serie, la del ascenso, va de las cosas sensibles a las cosas sensibles, de las cosas sensibles a las inteligibles y de las inteligibles a las que son meramente espirituales. En el descenso el camino es inverso, se va de las cosas espirituales a las inteligibles, de las inteligibles a las sensibles y de las sensibles a las sensibles. La segunda serie irá de las cosas particulares a las particulares, de las particulares a las generales y de las generales a las más generales. En el descenso se va de las más generales a las generales, de las generales a las particulares y de las particulares a las particulares.

<b>1° Serie</b>	· De las cosas sensibles a las sensibles
	· De las cosas sensibles a las inteligibles
	· De las cosas inteligibles a las espirituales
<b>1° Serie</b>	· De las cosas espirituales a las inteligibles
	· De las cosas inteligibles a las sensibles
	· De las cosas sensibles a las sensibles
<b>2° Serie</b>	· De lo particular a lo particular
	· De lo particular a lo general
	· De lo general a lo más general
<b>2° Serie</b>	· De lo más general a lo general
	· De lo general a lo particular
	· De lo particular a lo particular

<sup>455</sup> Cf. Introducción de Julián Beristein en: Llull, Ramon. *Arte breve. Vida coetánea*, Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2016.

Tres escalas están presentes en el ascenso y descenso del entendimiento: en la primera se estudia el ascenso, desde el ser más ínfimo, la piedra, siguiendo con la llama, la planta, el bruto, el hombre, el cielo, el ángel, hasta el más elevado, Dios. En la segunda el entendimiento se preguntará por el acto, pasión, naturaleza, sustancia o accidente, compuesto, individualidad, especie o género y la entidad de cada uno de estos seres. Finalmente, en la tercera escala cada uno de estos aspectos será considerado como sensible, imaginable, dudable, creíble e inteligible. Este ascenso, y posterior descenso, responde a dos realidades, una lógica y otra ontológica, es decir que, sin la realidad visible del mundo no habría una comprensión de la realidad invisible de la divinidad.

De este modo entendemos cómo Dios enlaza la potencia sensitiva a la vegetativa y ésta a la elementativa, las cuales llevan a cabo la formación del cuerpo sensible, así, la potencia sensitiva considera los cuerpos formados. La imaginativa, en tanto que es superior a la potencia sensitiva, se imagina en los mismos objetos, no sólo los objetos que alcanza sino también aquellos que los sentidos no pueden alcanzar. Finalmente, la potencia intelectual, que es la potencia suprema, además de alcanzar dichos objetos, penetra más allá de ellos de manera trascendental.<sup>456</sup>

...el entendimiento puede entender por medio de la imaginación y puede entender sin ella, sólo por medio de los sentidos. Ve la vista que si se mezclan una cosa blanca o coloreada de la blancura y una negra... resulta un color medio o compuesto de ambos y porque en realidad es esto así, y el afato<sup>457</sup> en realidad lo pronuncia, y el oído lo oye, la imaginación y el entendimiento lo percibe, y este tránsito y paso de lo sensible a lo imaginable e inteligible es lo que llamamos ascenso del entendimiento.<sup>458</sup>

---

<sup>456</sup> Llull, Ramon, *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*, Argentina, Ediciones Orbis, 1985, p. 230: “Y entonces *desciende* la imaginación, que imagina que la unión de la forma y materia corporales se hace por el universal imaginar, sentir, vegetar y elementar, los que son medios universales, por los cuales en el hombre se hace la unión. Lo que no conviene al entender, amar y memorar del hombre, porque la sustancia espiritual y corporal se diferencian en *naturaleza* y *género*, por cuya causa no puede haber un entendimiento universal, del cual se deriven los entendimientos particulares, porque si le hubiera, pudiera haber un medio natural universal, que uniera el alma racional con el cuerpo, el que no fuera espiritual ni corporal; con cuya consideración el entendimiento *asciende* y conoce que el medio por el cual se unen el alma y el cuerpo en el hombre, es Dios”.

<sup>457</sup> Llull, Ramon, *Proverbis de Ramon*, *op. cit.*, pp. 420-421: “El afato es un sentido desconocido. El afato es una potencia que manifiesta la concepción de la mente. El objeto del afato es la manifestación del pensamiento; y su instrumento es la lengua. Por el «afar», te comunicas con el alma racional más que por otro sentido. Entre la concepción de la mente y el oído está el afato. El oído percibe el sonido, y el afato lo produce. El afato transmite la ciencia del oído. El afato es imagen del entendimiento, y el oído, de la memoria. Afato y palabra son vocablos sinónimos”.

<sup>458</sup> Llull, Ramon, *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*, *op. cit.*, pp. 29-31

Dios en ningún momento niega la comunicación con el ser humano, sin embargo, es hasta que la razón —por medio de la fe— se ha transformado en intelecto iluminado, que se gesta un diálogo antes imposible entre macrocosmos y microcosmos, posibilitando el ascenso y descenso del entendimiento por medio de los cuatro niveles de conocimiento: sensible-sensible, sensible-inteligible, inteligible-inteligible y espiritual-sensible. Así, el ascenso y descenso marcan el punto más alto y el más bajo en la escala del Ser en un perfecto orden simbólico que abre la vía de contemplación luliana: “en los secretos del Amigo están revelados los secretos del Amado, y en los secretos del Amado están revelados los secretos del Amigo, Y es cuestión cuál de estos dos secretos es mayor ocasión de revelación”.<sup>459</sup>

En este sentido, el ejercicio del ascenso y descenso del entendimiento establece dos vías constitutivas de la realidad, la material y la espiritual, ambas necesarias para alcanzar el misterio divino, siendo el espacio simbólico el que posibilita esta convivencia en la que se pueden establecer ambas realidades en las que Cristo es el mediador entre lo sensible y lo inteligible, razón por la cual se convierte en el modelo contemplativo del *Ars luliana*, ya que es la figura que instaura el diálogo entre el lenguaje lógico y el místico. La revelación, en tal sentido, se convierte en el primer puente comunicativo entre el ser humano y Dios, pero también será el medio y el fin de dicha relación, es por ello que Cristo se convierte en símbolo del entendimiento en el plano ontológico, mientras que es símbolo mesiánico en el plano teológico.

Como he mencionado, la contemplación es activa porque no responde únicamente a un sentido espiritual, sino que realiza su acción en el mundo, es decir, no es estática, es también práctica. Por ello la propia experiencia luliana es reflejo del ascenso y descenso del entendimiento. En su autobiografía, Ramon estructura los acontecimientos de su vida de la siguiente manera: conversión, formación, contemplación y predicación, sugiriéndonos cómo se desarrolla su método contemplativo. Una vez que el ser humano ha comprendido las *Dignitates Dei*, hay una vuelta al mundo marcada por la predicación, es decir que la contemplación no culmina con el entender del misterio divino, sino que este entender debe servir para convertir a los infieles, por lo que la contemplación responde necesariamente a un fin apologético.

---

<sup>459</sup> Lulio, Raimundo, *El libro del Amigo y del Amado*, en *Blanquerna*, Madrid, BAC, 2009, p. 350



Siguiendo el esquema propuesto por Amador Vega, los cuatro niveles del ascenso y descenso del entendimiento se corresponderían con la estructura de la vida luliana, de modo que el primer nivel de significación, que corresponde al sensible-sensible, está marcado por un antes y un después en la conversión, periodo en el que el autor se encontraba volcando hacia los pecados, de manera que su comunicación con el mundo se mantenía unida a lo sensible. Posteriormente, cuando Ramon se dedica al estudio de los clásicos, la Biblia y otras referencias importantes es que abre la vía sensible-inteligible; inmediatamente después, con su ascenso y descenso a la montaña de Randa, su entendimiento contempla a Dios y éste le revela la manera en que habrá de escribir el mejor libro del mundo, abriéndose el nivel inteligible-inteligible. Finalmente, al descender de la montaña, comienza su carrera predicativa que ya está marcada por el nivel espiritual que dialoga con el mundo sensible.

	<i>Vita coetanea</i> <sup>460</sup>	<i>Compendium</i>	<i>Libre de contemplació</i>
<b>1232-1263:</b>	Conversión	sensible-sensible	sentidos corporales
<b>1263-1274:</b>	Formación	sensible-inteligible	imaginación
<b>1274-1283:</b>	Contemplación	inteligible-inteligible	virtudes del alma
<b>1283-1316:</b>	Predicación	espiritual-sensible	sentidos espirituales

---

<sup>460</sup> Este cuadro comparativo que ofrece Amador Vega ofrece una correspondencia entre tres obras importante de Ramon Llull, el *Libre de contemplació en Déu* (1271-1273), *Compendium seu commentum Artis demonstrativae* (1289) y la *Vita coetanea* (1311) aunque utiliza las obras de manera inversa, es decir, comienza con la autobiografía de Llull y termina con el *Libro de la contemplación*, esto porque en su *Vita* nos ofrece una mirada retrospectiva acerca de los acontecimientos de su experiencia en el mundo y su camino espiritual. Como ya he mencionado, la *Vida coetánea* debe entenderse en dos sentidos, uno literal y uno simbólico, por lo que no es coincidencia que las cuatro etapas en la vida de Ramon respondan a los cuatro niveles de conocimiento de su ascenso y descenso del entendimiento. Vemos, pues, que existe una correspondencia entre las tres obras, en la que el *Compendium* fundamenta los cuatro niveles en la escala del Ser y en el *Libro de la contemplación* se muestra la manera en la que funcionan los sentidos corporales y espirituales, finalmente, en la *Vita* se ejemplifica la manera en la que estos sentidos funcionan en los cuatro niveles del ascenso y descenso del entendimiento.

La acción de ascenso y descenso que el entendimiento realiza para comunicar al mundo sensible con el inteligible implica la comunicación entre Creador y creación a través de un acto de amor cósmico en el que se despliega la bondad del Absoluto a través de sus Dignidades Divinas, lo que propicia que el ser humano comprenda esta relación sensible-inteligible desde el contacto con la naturaleza, por esta razón es necesaria la encarnación de Jesús como descenso y la pasión de Cristo como ascenso. Por encima las virtudes de Dios y, por debajo, en justa correspondencia, las facultades humanas del alma racional, ordenándose los mundos sensible e inteligible en la contemplación:

Deseoso el entendimiento de adquirir noticia de los actos, pasiones, acciones y demás cosas de Dios, se puso a inquirirlos intrínseca y extrínsecamente, y, aunque conoce la gran dificultad respecto de ser Dios insensible e inimaginable, recuerda que dijo Isafas profeta: *si no creéis, no entenderéis*, y así quiere creer, para entender que en Dios hay razones, a tributos o dignidades reales o naturales sin las cuales Dios no pudiera tener ser.<sup>461</sup>

Una vez que el razonamiento ha superado los sentidos corporales, el alma pone en funcionamiento los sentidos espirituales a través de la contemplación de las virtudes divinas, teniendo como intermediario a Cristo, en cuanto partícipe de lo sensible y lo inteligible, y, simbólicamente, intermediario entre microcosmos y macrocosmos. La vía de ascenso comienza con la contemplación corporal de Cristo y culmina con la contemplación de su cuerpo espiritual, pero este paso sólo se alcanza por la gracia mediante las facultades del alma: memoria, entendimiento y voluntad. Esta vía, que implica un descenso y un ascenso, debe ser dialéctica, pues el entendimiento sólo comprende los secretos de la divinidad a partir del movimiento continuo entre lo sensible y lo inteligible.

Y así, el intelecto tiene una escalera para ascender y descender desde un principio completamente general a uno que no es completamente general ni completamente especial a uno completamente especial. Lo mismo puede decirse acerca del ascenso por esta escalera.<sup>462</sup>

La escalera del ascenso y descenso del entendimiento revela una relación en la cual el lugar más alto se sitúa en el más bajo y el más bajo se sitúa en el más alto, de manera que la comunicación entre Dios y el ser humano, macrocosmos y microcosmos, se corresponde en

---

<sup>461</sup> Llull, Ramon, *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*, op. cit., p. 287

<sup>462</sup> Llull, Ramon, *Ars brevis*, op. cit., p. 221: “Et sic intellectus habet scalam ascendi et descendi, a principio omnino generali ad non omnino generale nec omnino speciale, et a non omnino generali nec omnino speciali ad omnino speciale. Et sic de ascensu istius scalae potest dici suo modo”.

un descenso que proviene del Creador y un ascenso que surge del hombre. A su vez, el entendimiento humano asciende y desciende constantemente como mediador entre Dios y su creación, por lo que la subida comienza en lo sensible y asciende hasta lo inteligible y sus primeros principios. Por tanto, la dialéctica de este ascenso y descenso luliano es epistemológica pero también mística, sin embargo, esta doble construcción no sería posible sin la presencia del espacio simbólico, en el que, de manera general, el ser humano se presenta como el mediador y, de manera particular, será el entendimiento del alma racional quien propicie esta comunicación en la que se gesta la contemplación activa.

«¿Qué es el intelecto?» Y hay que responder que este es esa potencia a la que propiamente le corresponde entender. «¿Qué cosa tiene, coesencialmente, el intelecto en sí mismo?» Y hay que responder que tiene sus correlativos, es decir, el intelectivo, el inteligible y el entender, sin los cuales no podría existir... «¿Qué tiene el intelecto en otra cosa?» Y hay que responder que en el conocimiento un entender y en la fe un creer. «¿De quién es el intelecto?» Y hay que responder que es del hombre, así como la parte es del todo... «¿Para qué existe el intelecto?» Y hay que responder: Para que los objetos sean inteligibles o para que se pueda obtener conocimiento de las cosas.<sup>463</sup>

El ascenso y descenso permite una correspondencia directa entre el mundo sensible y el mundo inteligible, como ya se ha establecido, de modo que, subiendo y bajando por la escala del ser, el entendimiento pasa de un estado sensible-inteligible a un estado espiritual-sensible, porque el entendimiento ya ha alcanzado el misterio divino y baja nuevamente al mundo con este conocimiento que es meramente espiritual, pues el entendimiento ha ascendido de las cosas inferiores al Absoluto. Es hasta este momento donde podemos comenzar a ejercitar la contemplación activa, decimos que es activa porque hay una acción en el mundo que corresponde al último nivel en la escala del Ser, el espiritual-sensible, y decimos entonces que la contemplación consiste en dos cosas, la oración y la predicación, sólo así se puede afirmar que la contemplación también es acción.

Ahora bien, esta contemplación activa sólo es posible si se entiende la intrínseca relación que existe entre las potencias del alma y la Trinidad, por lo que en el último apartado de esta parte del capítulo plantearé el mecanismo de ascenso y descenso del entendimiento desde dos perspectivas: la que corresponde al estado teológico de la cuestión, en el que Dios, Hijo

---

<sup>463</sup> *Ibidem*, pp. 245-249: “Intellectus quid habet in se coessentialiter? Et respondendum est, quod habet sua correlativa, scilicet intellectivum, intelligibile et intelligere; sine quibus esse non potest. Quid habet intellectus in alio? Et est respondendum, quod in scientia intelligere, et in fide credere. Cuius est intellectus? Et est respondendum, quod est hominis sicut pars sui totius... Intellectus quare est? Et respondendum est: Ut sint obiecta intelligibilia, out ut de rebus scientia haberi possit”.

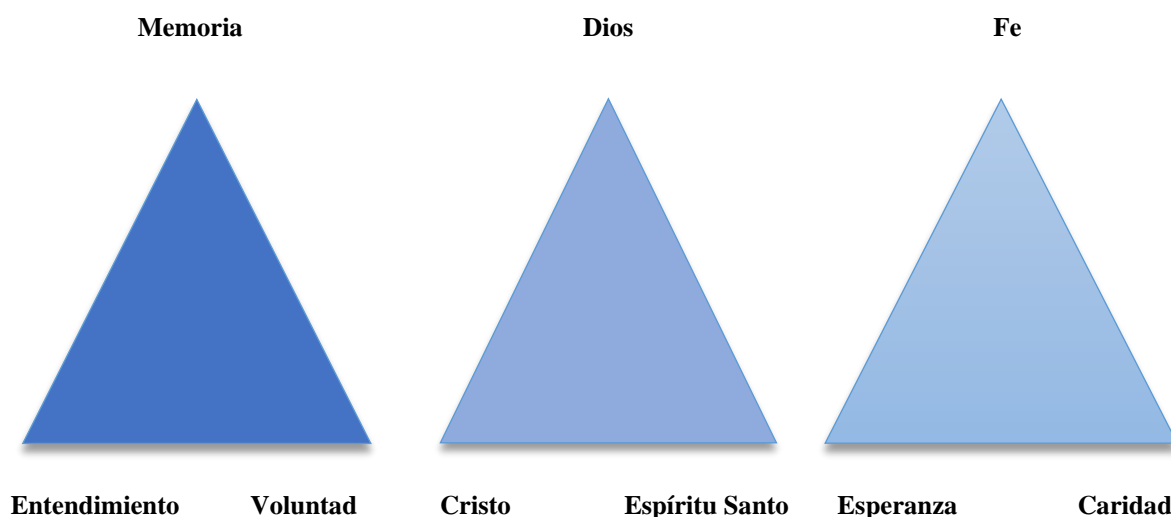
y Espíritu Santo se hacen presentes en el mundo, y la que pertenece al ámbito ontológico, en el que la divinidad se transfigura en las tres potencias del alma, memoria, entendimiento y voluntad. Para vincular ambas perspectivas me valdré de la figura simbólica de Cristo, que actuará como mediador entre ambas realidades, reafirmando la hipótesis de que la obra luliana antes que mística o lógica es simbólica, como pretendo demostrar a continuación.

## **2.2 Trinidad de potencias. Trinidad de personas**

La estructura que integra las dos partes de la creación, sensible e inteligible, obedece a un claro simbolismo numérico que se fundamenta en un aspecto filosófico-teológico en el cual el tres ocupa un lugar sobresaliente, ya que es considerado el número más perfecto en tanto que es la expresión del triángulo y, por ende, de la Trinidad, por lo que es representación del mundo espiritual. Por el contrario, el cuatro es el número propio del mundo material, pues representa los cuatro elementos: fuego, agua, tierra y aire, lo que, en principio, implicaría una contraposición entre ambos mundos, de modo que debe existir un componente que los reconcilie y ofrezca en su suma el número siete como símbolo de los días de la creación. Llull resuelve este problema de reconciliación entre el tres y el cuatro a través de la figura del ser humano, puesto que éste contiene un cuerpo constituido por los cuatro elementos y un alma racional compuesta de las tres potencias. Por lo anterior, en este apartado final ahondaré en la correspondencia que existe entre macrocosmos y microcosmos a través de la Trinidad de personas y las potencias del alma como representación del símbolo numérico teológico.

Pues bien, el tres se considera universalmente un número fundamental en Dios, el cosmos y el ser humano, expresando un doble orden, el intelectual y el espiritual, por lo que es la expresión de la totalidad y la unidad divina en el cristianismo por ser imagen de la Trinidad de personas y de Cristo como símbolo del rey del mundo, del sacerdote y del profeta. A su vez, tres son las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. El número tres es el factor que estructura la obra divina, en donde existe una idea de orden, una idea de jerarquía y una visión del mundo que responde a una serie de planos que se relacionan unos con otros de manera ascendente, de modo que se establece una analogía entre macrocosmos y microcosmos. El

tres se convierte en el número más sublime<sup>464</sup> porque simboliza el misterio de la Trinidad y, en su unidad, contiene principio, medio y fin.



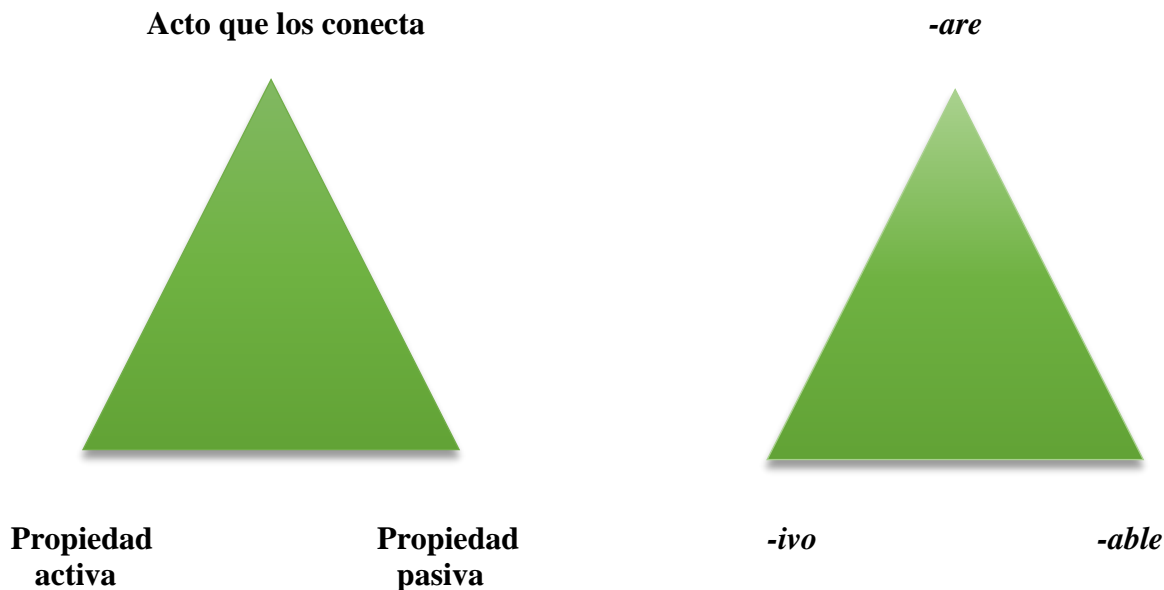
La impronta simbólica del número tres adquiere mayor relevancia en la estrecha relación que se gesta entre la Trinidad de personas, las tres virtudes teologales y las tres potencias del alma, fundamentos necesarios para la contemplación activa luliana, de lo contrario no podría llevarse a cabo la correspondencia entre lo sensible y lo inteligible, obstaculizando al ser humano para alcanzar el plano meramente divino. Este vínculo que Ramon plantea entre el mundo material y el mundo espiritual sólo puede darse a través de una figura mediadora presente en los tres fundamentos ya mencionados y, para Llull, este símbolo de mediación se verá encarnado en la persona de Cristo.

Para poder instaurar la figura de Jesucristo como el símbolo de mediación en la contemplación activa luliana, es necesario vincular la Trinidad de personas con las tres potencias del alma, aspecto que Ramon logra al establecer un paralelo entre las funciones del Padre, Hijo y Espíritu Santo y las funciones de la memoria, el entendimiento y la voluntad, de manera que las facultades del alma ofrecen una demostración menor de la gran nobleza de su Creador a través de la *analogía entis* y el desarrollo dinámico entre las Dignidades Divinas y los correlativos. Como ya se ha mencionado, mientras que las *Dignitates Dei* son

---

<sup>464</sup> *Ibidem*, p. 363: “El amigo veía mayor concordancia en el número uno y tres que en otro número; y esto porque toda forma corporal pasaba del no ser al ser por el sobredicho número; y por esto, el Amigo miraba a la Unidad trina y a la Trinidad una de su Amado, por mayor concordancia del sobredicho número”.

una y la misma, razón por la que todas convergen, en el ser humano estos principios generales son finitos, por lo que sus correlativos contienen una propiedad activa, una propiedad pasiva y el acto que los conecta.



La presencia del número tres como símbolo de la totalidad hace que estos elementos, aunque distintos, constituyan juntos la esencia de todo principio gracias a su mezcla correlativa: el núcleo activo denominado mediante el sufijo *-ivo*; el núcleo pasivo denominado por el sufijo *-able*; y, finalmente, los diversos actos denominados por el sufijo *-are*, que en cada principio conectan el *-ivo* con el *-able*, haciendo de la unión de estos tres conjuntos la naturaleza propia del ente concreto. Así, para el método contemplativo Iuliano, como se ha podido observar, el tres es el número que ordena el ascenso y descenso del entendimiento en la jerarquía del Ser, estableciendo una analogía entre macrocosmos y microcosmos, por lo que existe una correspondencia directa entre las potencias del alma y la Trinidad:

Contemplar quiso Blanquerna la Santísima Trinidad de nuestro Señor Dios y dijo estas palabras: «¡Santa y gloriosa esencia divina, en quien es Trinidad de divinas personas! Gracia te pido para que mi alma pueda subir a contemplarte en tu Trinidad santa con tus propias y esenciales virtudes y dignidades comunes a las tres propiedades esenciales personales y las tres divinas personas.»

«¡Trinidad Santa!: si tú no fueras, ¿en qué sería Dios semejante al hombre? Y ¿en qué haría ser verdadera su palabra cuando dijo: “Hagamos al hombre a imagen y

semejanza nuestra?” Y si hay Trinidad, no es desemejante a la nuestra en aquello que se le pueda asimilar, aunque sea aquella un infinito y eterno poder, sabiduría, perfección, etc.». De esta manera contemplaba Blanquerna la Santísima Trinidad de Dios, y a ella elevaba todos los poderes de su alma cuanto podía para que así fuese obediente al precepto de Dios que manda que el hombre ame a su Dios, Creador, Señor, con todas sus fuerzas y con todos sus pensamientos y con toda su alma en quien son la memoria, entendimiento y voluntad.<sup>465</sup>

Del mismo modo en que Dios es uno y trino, el ser humano, en su semejanza con Él, es partícipe de esta misma constitución al interior del alma racional, para ello es necesario conocer que hay un Dios, un Hijo y un Espíritu Santo que se configuran como símbolos iniciáticos sin los cuales el alma no puede acceder a la contemplación, a su vez, estos tres símbolos deben ser entendidos como hipóstasis de la misma esencia: “si Dios existe en trinidad y unidad, más se le asemeja el hombre, que es uno en trinidad, es decir, alma, cuerpo y la unión de ambos, los cuales tres son un solo hombre...”.<sup>466</sup> Por esta razón es que la Trinidad de personas debe transfigurarse en las potencias del alma, entendiendo las hipostasis como facultades de una misma manifestación:

Tú sabes bien que a la esencia le conviene ser, al intelecto entender y a la voluntad amar, y así de otras cosas similares a éstas según la disposición de los actos propios. Por eso, si tú con los ojos de tu pensamiento ves de qué modo tu entendimiento concuerda con entender, tu voluntad con amar, y vieses cómo cada una de estas cosas son distintas y diferentes entre sí, tendrías un agradable e inmenso placer al ver estas cosas... Por eso, si tú estás en la gloria y ves cómo el Padre se comprende y se ama a sí mismo, y al Hijo y al Espíritu Santo engendra al Hijo, y el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo: y si tú vieses cómo el Hijo, comprendiendo y amando al Padre, al Espíritu Santo y a sí mismo, es engendrado del Padre, y de él mismo procede del Espíritu Santo; y si vieses cómo el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo entendiendo y amando al Padre, al Hijo y a sí mismo, y si tú vieses en Dios la generación y procedencia de infinita bondad, grandeza, eternidad, poder y perfección, sabiduría y amor; y si vieses cómo esas tres<sup>467</sup> personas son una sola esencia infinita en bondad, grandeza, eternidad, etc., podrías pensar qué gran gloria tendría tu alma, gran gloria que tendrás si entras en la gloria del paraíso.<sup>468</sup>

---

<sup>465</sup> Lulio, Raimundo, *Arte de contemplación en Blanquerna, op. cit.*, pp. 395, 397

<sup>466</sup> Lulio, *Libro del gentil y los tres sabios, op. cit.*, p. 283

<sup>467</sup> Los primeros *sefiroth* están clasificados asimismo en tres ternarios. El primero es de orden metafísico y corresponde a lo inmanifestado; incluye a la deidad suprema, a la sabiduría y a la inteligencia, virgen madre que concibe y comprende. El segundo ternario es de orden arquetípico y supraformal; reúne la gracia (misericordia), el juicio (rigor) y la belleza (o el verbo). El tercer ternario es de orden intermedio o formativo está relacionado con la acción realizadora y por lo mismo con el cuerpo sutil.

<sup>468</sup> Lulio, *Libro del gentil y los tres sabios, op. cit.*, p. 323

Sin embargo, mientras que la Trinidad de personas es infinita y perfecta, el ser humano requiere de sus correlativos para poder alcanzar dicha perfección,<sup>469</sup> por lo que memoria, entendimiento y voluntad precisan de su núcleo activo, pasivo y el acto que las conecta, de manera que el núcleo activo se convertiría en Dios, el pasivo en el Espíritu Santo y el acto que los conecta correspondería a Cristo, haciendo de las hipóstasis principio, medio y fin como símbolos iniciáticos. De ahí la importancia de la revelación, pues en la cruz Dios es la cúspide, Cristo se encuentra en el medio y el Espíritu Santo es la base, encontrando su correspondencia en las tres potencias del alma:

...el entendimiento descende a los concretos, que existen en las mismas esencias, como: en el entendimiento el *intelectivo*, *inteligible* y *entender*; en la voluntad, *amativo*, *amable* y *amar*, y en la memoria, *memorativo*, *memorable* y *memorar*... Cuando de este modo considera el entendimiento la naturaleza del hombre, recuerda la naturaleza divina, la cual es una y trina, una en esencia y trina en personas; no que hay tres naturalezas, sino una naturaleza, que es Dios Padre, que natura al Hijo naturado de su naturaleza, y el Padre y el Hijo espiran al Espíritu Santo por el amar; de donde conoce el mismo entendimiento que así como en Dios hay una esencia y tres personas, así en cada potencia proporcionalmente hay una esencia y tres concretos.<sup>470</sup>

El alma entonces, como representación del microcosmos, accede a Dios por medio de la internalización de la Trinidad mediante sus tres virtudes: memoria, entendimiento y voluntad, suscitando la contemplación activa, en la que ya no existe distinción alguna entre potencias y Trinidad de personas, pues se hacen una misma esencia, y es entonces cuando éstas adquieren un nuevo sentido: Fe, esperanza y caridad, las tres virtudes teologales: “la fe es la virtud por la cual el hombre cree las verdades divinas, que no puede conocer por *razones necesarias*; cuanto más alta es la verdad que crees, mayor es tu fe. Si quieres tener esperanza, mira la Cruz; toda esperanza se halla entre amigo y amado; transmite esperanza con fortaleza y caridad. La caridad acrecienta tanto la fe, que no teme las razones; la caridad te obliga a amar a Dios, a ti mismo y al prójimo; la caridad es la reina de todas las virtudes”.<sup>471</sup>

---

<sup>469</sup> Lull, Ramon, *Liber novus de anima rationali*, *op. cit.*, p. 267: “El intelecto con entender el bien, mueve la voluntad a amar ese bien, y la memoria a recordar ese bien. Y la voluntad, con amar la verdad de algún bien, mueve al intelecto a entender la verdad de ese bien, y la memoria a recordad la verdad de ese bien. Y la memoria, con recordar alguna especie antigua, mueve al intelecto a renovarla, y la voluntad a amar esa renovación o a odiarla, así como el hombre paciente y humilde que no quiere recordad algo desagradable que se le ha hecho”. Anima est imago Dei in quantum est substantia spiritualis in qua anima Deum intelligit, quoniam, sicut speculum est imago corporis in quantum accipit illius similitudinem in se ipsum, ita anima est imago Dei in quantum attingit Deum memorando, intelligendo et amando ipsum in se ipsam.

<sup>470</sup> Lull, Ramon, *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*, *op. cit.*, p. 238

<sup>471</sup> Lull, Ramon, *Probervis de Ramon*, *op. cit.*, pp. 387, 174, pp. 379-380



Al hacer tal correspondencia entre las potencias del alma y la Trinidad de personas, Ramon muestra la naturaleza del ser humano como una y trina, del mismo modo que Dios, por lo que es necesario que se geste una transfiguración entre ambos conceptos si se quiere alcanzar la contemplación, razón por la cual es vital la presencia de una figura mediadora que contenga un aspecto de totalidad y unidad divina que, a su vez, se despliegue de manera trina, de modo que Llull recurre al fundamento del cristianismo, Cristo encarnado,<sup>472</sup> presente en el alma racional y en la Trinidad, por lo que se convertirá en mediador y reconciliación: “El Dios encarnado es hombre por la humanidad y es de Dios en la Divinidad”<sup>473</sup>

Como primogénito de toda criatura, debemos entender que Cristo ha sido predestinado desde la eternidad para resumir la totalidad de lo visible y lo invisible, por lo que se convierte en la cúspide de toda creación: “el Hijo se dispuso a encarnarse, y no el Padre, porque, por razón de la filiación, se asemeja más a las criaturas. Si no hubiese Dios Hijo, ninguna criatura podría ser hija de Dios”.<sup>474</sup> Su figura es introducida para restaurar la Primera Alianza por medio de su muerte, resurrección y ascenso, de modo que la caída se transfigura en la Segunda Alianza, haciendo de Cristo el nuevo Adán y, al mismo tiempo, confirma al ser humano como la parte más importante del mundo, en palabras de Llull, puesto que la Encarnación sólo puede darse en el hombre, ya que participa tanto de la naturaleza espiritual como de la material gracias a su constitución de cuerpo y alma.

Puesto que en el ser humano está representada la criatura integral, el plan divino se concentra en su condición de eslabón entre lo corporal y lo espiritual, pues es la manera en la que Dios puede ser glorificado *ad intra* y *ad extra*, para ello es necesaria la naturaleza encarnada de Cristo en tanto que representación de ambas realidades, sensible e inteligible, instaurándose en la esencia humana de manera que pueda mostrar la producción eterna del Creador en sus criaturas. Gracias a su doble constitución, el ser humano y Cristo operan de manera análoga, ambos son comunicantes de los mundos inferior y superior. En este sentido, el Hijo de Dios y el hombre unen simultáneamente la naturaleza material y la espiritual.

---

<sup>472</sup> La revelación que experimenta Llull presenta a Cristo como la unión entre el hombre y Dios, macrocosmos-microcosmos, como modelo de sabiduría universal y de salvación eterna.

<sup>473</sup> Llull, *Probervis de Ramon*, *op. cit.*, p. 325

<sup>474</sup> *Ibidem*, p. 76

“El hombre partió de sí mismo para llegar a Cristo, en quien esperaba encontrar una respuesta a las dos cuestiones supremas, Dios y él mismo. Cristo ha sido decisivo para la historia humana porque en él se ha esclarecido la cuestión de Dios, transcrito como amor, y desde ella se han esclarecido también las cuestiones del ser y del destino del hombre.”<sup>475</sup> Por ello, para poder alcanzar el misterio divino y el de la creación, la naturaleza humana requiere de la presencia de Cristo en su sentido de totalidad, esto significa que, a través de la Encarnación, el mundo material adquiere relevancia en el orden sobrenatural y entonces la constitución doble del ser humano encuentra su armonía por medio de la encarnación, que introduce las procesiones trinitarias en la generación de las criaturas.

«Amado mío, que en un hombre solo que es Jesucristo, eres nombrado Dios y hombre; en este nombre Jesucristo quiere mi voluntad alabarte Dios y Hombre. Sí Tú, pues, Amado mío, tanto honraste a tu amigo sin mérito suyo, en nombrar y querer a tu santo nombre de Jesucristo. el dolor- a esa unión mística que parece la perfección de toda vida cristiana».<sup>476</sup>

La encarnación de Cristo, en su aspecto carnal-sacramental, se convierte en la mediadora entre el misterio divino y la creación, para ello, el Hijo de Dios introduce la Trinidad de personas en el alma racional, de manera que, al encarnarse, comunica al Creador con sus criaturas a través de la segunda figura mediadora del método contemplativo luliano: el ser humano. Al interior del alma se lleva a cabo un proceso místico-racional en el que Trinidad y potencias se equiparan, esto es, que no existe distinción alguna entre una y otra, por el contrario, existe una correspondencia *ad intra* y *ad extra*, razón por la cual considero que la revelación de Cristo en la cruz adquiere un sentido muy particular en Ramon Lull.

Me parece que existe una clara intención en Lull cuando aborda el tema de su conversión en la *Vida Coetánea*, ya que el motivo por el que Cristo se le presente de la misma manera durante cinco noches responde al modo en el que la Trinidad de personas y las potencias del alma se homologan, para ello es necesario que la revelación sea dinámica y paulatina, puesto que debe ponerse en funcionamiento la contemplación activa, en la cual la imagen de Cristo actúa *ad extra* desde su encarnación y *ad intra* transfigurada en el entendimiento como facultad del alma. Es decir que la progresiva aparición del Hijo de Dios propicia una

---

<sup>475</sup> Gonzáles de Cardenal, Olegario, *Fundamentos de cristología I*, Madrid, BAC, 2005, p. 418

<sup>476</sup> Lulio, Raimundo, *El libro del Amigo y del Amado*, en *Blanquerna*, *op. cit.*, p. 370

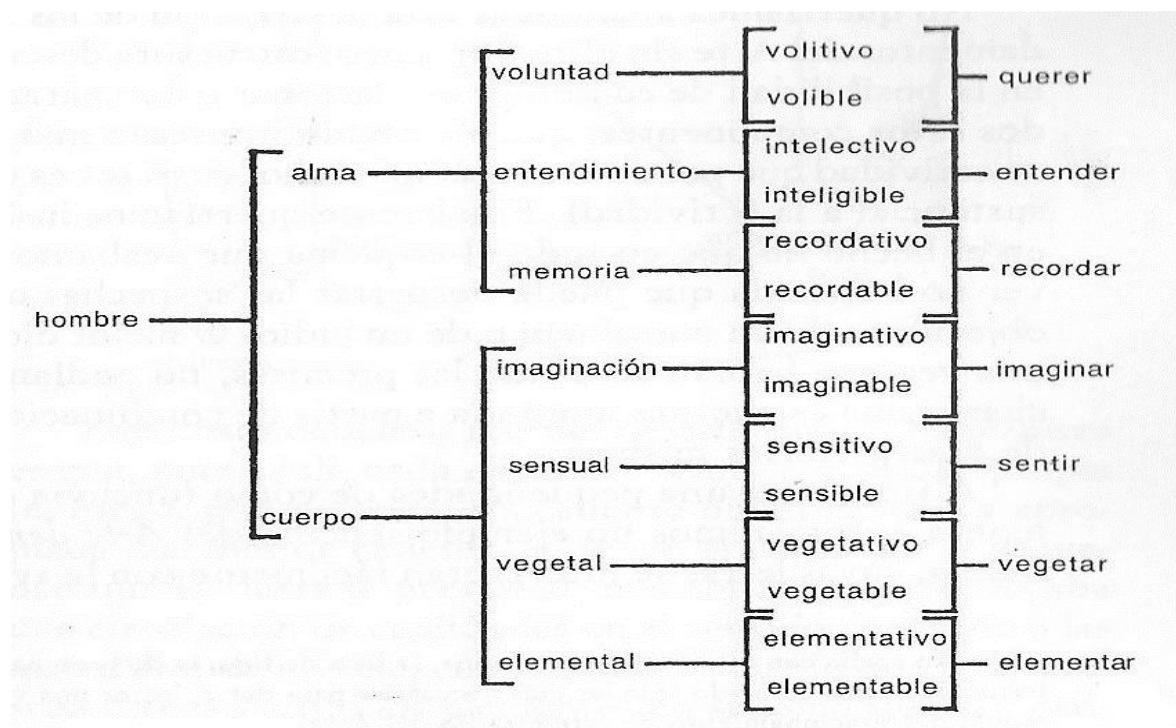
conversión de la razón natural del ser humano al entendimiento<sup>477</sup> a través de la fe. Por lo anterior afirmo que Cristo se convierte en el mediador absoluto al interior del hombre y éste, a su vez, se erige como el punto de encuentro entre Creador y creación, pues en el alma se manifiesta la gracia divina y por medio de este conocimiento es que el entendimiento realiza su ascenso y descenso en la escala del Ser.<sup>478</sup>



<sup>477</sup> Barenstein, Julian, *Fe y Razón según Ramón Llull, op. cit.*, nota 3, p. 126: “Llull se encarga de dejar bien claro que su entrada a la vida religiosa no se funda en ningún sentimiento ni en vanos delirios místicos, sino más bien en una decisión racional, meditada y conciente. Así pues, desde un primer momento, aunque en retrospectiva, pone una barrera infranqueable entre su propia experiencia, su teología, su filosofía, etc., y la de sus contemporáneos”.

<sup>478</sup> La imagen que aquí se muestra acerca de la revelación que Ramon Llull tiene de Cristo pertenece a un manuscrito conservado en la biblioteca de Karlsruhe, se trata de una edición crítica y traducción de un comentario a las epístolas católicas. Acerca de esta imagen, Amador Vega nos dice lo siguiente: “en la miniatura vemos a Llull en posición de escribir unos versos y con la mirada puesta hacia lo alto, en donde a modo de un escenario que se muestra a nuestra mirada y a la suya...vemos la figura de Cristo en la Cruz y repetida hasta cinco veces. La repetición se debe a que la visión se sucedió a lo largo de cinco noches, pero en un contexto hermenéutico más amplio podríamos decir que induce al espectador a participar del hecho paradójico de la experiencia extática de la visión. Aunque la imagen del Crucificado es la misma las cinco veces, el tamaño de la cruz varía a medida que se aleja o acerca del escenario. La escena nos ofrece la representación de una situación en la que lo estático y lo dinámico convergen. Pero lo paradójico viene dado fundamentalmente por el hecho de que aquello estático sólo puede representarse mediante lo dinámico; la expresión de lo eterno en el tiempo”. Cf. Vega, Amador, *Ramon Llull y el principio contemplativo de la acción predicativa en El amor en la Edad Media: experiencias e invenciones*, coord. Elisa Varela Rodríguez, 2013, p. 105

Así mismo, sabiendo de la importancia de Cristo en la obra luliana, también habrá que considerarlo como un aspecto determinante en los correlativos tanto del alma racional como del cuerpo gracias a su doble naturaleza, divina y material, en donde funciona como la acción que une la propiedad activa con la propiedad pasiva, lo que permitirá que recordar, entender y amar a Dios sea posible:



En voz de Domínguez Reboiras, en Cristo se unifican la naturaleza divina y creada del universo, y es el *-are* dinámico activo que ata el *-ivo* divino y el *-able* finito. En tal sentido, igualmente el ser humano se posiciona como ente activo correlativo para *racionalizar* y *homificar* el mundo, pues es reflejo de Jesucristo. Encarnación, pasión, crucifixión y ascensión, entonces, representan la manifestación absoluta de las posibilidades del ser humano, porque Jesucristo, por su doble naturaleza, es capaz de elevarse al misterio divino y abrir la vía comunicativa entre Creador y creación. Así, la figura del Hijo de Dios se concibe como la recreación de la humanidad, pues es éste quien posibilita el regreso al paraíso, por eso es llamado el segundo Adán, ya que el pecado del padre primordial provoca la ruptura entre macrocosmos y microcosmos, mientras que por Cristo se restaura la concordia entre Dios y el hombre:

Los ramos del Árbol de nuestro Señor Jesucristo tienen ambas naturalezas: como la voluntad Divina y la voluntad Humana, que se miran y refieren en el amar: y el entendimiento Divino y Humano, que se refieren en el entender: y la *Eternidad* de Dios y la memoria de nuestro Señor Jesucristo, que se miran y refieren en el memorar... Y esto se hace en una misma Persona, que es nuestro Señor Jesucristo. Es necesario pues que los ruegos sean oídos por las razones de la grande unión de ambas naturalezas. Y este pasaje es muy gustoso y deleitable a los pecadores para que lo consideren: los cuales miran las soberanías y excelencias de nuestro Señor Jesucristo desde los lugares ínfimos, en que cayeron por el pecado, y de los cuales se levantan y salen mirando las alturas de nuestro Señor Jesucristo y de sus ramos memorando, entendiendo y amando los dichos ramos más que otra cosa alguna. En el respecto y requerimiento del entender, memorar y amar es tan grande la *Concordancia*, que no puede haber allí *Contrariedad* alguna.<sup>479</sup>

En la materia, Cristo desciende encarnado y después asciende en la reencarnación a través del sacrificio, debe morir en la cruz para regresar al árbol de la vida, unificando así la primera y segunda alianzas, realizando, al mismo tiempo, una tercera alianza por medio del entendimiento, la unidad eterna en el Creador: “[...] el mayor poder que Dios pueda tener en las criaturas es que las pueda unir a él mismo, y eso mismo sucedería con su sabiduría, su voluntad y su perfección. Y el mayor poder que una criatura pueda querer y entender en sí misma es que ella se entienda y se ame como una persona única con la persona divina”.<sup>480</sup> Así, todo ser humano es llamado al encuentro con Cristo, ya que es el símbolo de mediación en el que se desarrolla la contemplación de la naturaleza y el misterio divino, de modo que la armonía de la creación sólo se explica a la luz del amor de Dios manifestado en la Encarnación.

Cuando el hombre no reconoce y, en consecuencia, no ama a Dios, se encuentra en la negación de su propia naturaleza, por lo que debe reestablecer esa conexión por medio de los misterios de la revelación cristiana: la Trinidad de personas y la Encarnación. Este acercamiento llevará consecuentemente al ser humano a un amor revelado por medio de la figura simbólica del Hijo de Dios, lo que implica que para conocer el misterio de la Trinidad debe existir un autoconocimiento que se verá reflejado en el alma racional, esto significa que se llega al misterio de la Trinidad por medio del encuentro, aceptación y amor a Cristo. Esta estrecha relación revela un hecho fundamental, Cristo es la puerta al misterio divino y por ello es uno con el entendimiento del alma racional, esta afirmación los coloca a ambos como guía del conocimiento de la Trinidad de las potencias del alma: “lo propio del entendimiento

---

<sup>479</sup> Llull, Ramon, *El árbol de la ciencia, op. cit.*, p. 255

<sup>480</sup> Lulio, *Libro del gentil y los tres sabios, op. cit.*, p. 333

es entender, pero no creer; y, por esto, cuando el entendimiento no puede entender por sí mismo que Dios es Trino, se humilla para creer que Dios es Trino, y así <al humillarse> se eleva para entender [...]”.<sup>481</sup> Tal humillación que debe realizar el entendimiento al interior del alma racional ejemplifica el propio sacrificio de Jesucristo, su encarnación y crucifixión muestran el camino de salvación al ser humano. Así como hay un descenso a lo sensible y después un ascenso a través del sacrificio en la persona de Cristo, de igual modo sucederá con el entendimiento del hombre, por eso digo que el Hijo de Dios y el entendimiento son análogamente el símbolo de mediación entre el mundo material y el mundo espiritual:

Blanquerna —dijo el entendimiento—, grande es Dios en su esencia y en su acto, y en unidad y unir, y en dignidades y en dignificar, pues infinidad e infinir y eternidad y eternificar son la bondad, poder, sabiduría, etc. Respondió Blanquerna, que por aquella grandeza tan grande en la cual no hay minoridad que sea de la entidad divinal, fue muy grande la cruel pasión de mi Señor Dios Jesucristo; y fue grande ser traído, vendido, mofado, azotado, despreciado, desamparado, negado, crucificado y muerto. El dolor y pena tan grande que mi Señor Jesucristo sufrió, ¿quién la pudiera imaginar con toda su grandeza? Pues en cuanto la naturaleza humana de Jesucristo es más grande que toda otra grandeza que sea en la criatura, fue mayor su pasión que toda otra pasión, la cual convenía fuese tan grande, que bastase para recrear el linaje humano que estaba perdido.<sup>482</sup>

El entendimiento entonces, en analogía con Cristo, trasciende toda corporeidad, toda materialidad, se crucifica a sí mismo y muere en el mundo para renacer en el Creador, se ilumina a través de la sabiduría divina y quita de su esencia toda mancha de ignorancia, su olvido ahora es memoria. Por ello se dice que Cristo es la puerta, pues nos acerca a las virtudes y concilia ambos árboles, el de la vida y el de la ciencia del bien y del mal al interior del alma, esto es, macrocosmos dentro del microcosmos. Sólo entonces se puede decir que el ser humano ha logrado la unión con Dios, que está en Dios: <<Vosotros sois dioses, todos vosotros, hijos del Altísimo>>.<sup>483</sup> Sin la huella del pecado, las virtudes llenan el alma, permitiendo que Adán y Cristo colisionen al interior del ser humano, la ruptura de la Primera Alianza se funde con la sabiduría de la Segunda Alianza y el Ser se reconstruye. El entendimiento, que se ha transfigurado, reencarna como Amor en el Amor, Es Amor.

---

<sup>481</sup> Barenstein, Julian, *Fe y Razón según Ramon Llull, op. cit.*, p. 136

<sup>482</sup> Llull, Ramon, *Obras completas. Blanquerna*, Madrid, BAC, 1998, p. 588

<sup>483</sup> Sal. 82: 6-7

### 3. Pensamientos finales

A lo largo de este capítulo he querido mostrar el despliegue simbólico que Ramon Llull crea al interior de su método apologético para convertir a los infieles, sustentado en unas razones necesarias que responden a una ruptura entre el ser humano y Dios, la caída de Adán, y que al filósofo le permite defender la concepción del alma como racional. Al hacer del hombre un ser racional, le da la posibilidad de entender y no sólo creer, porque, según el pensamiento luliano, todo creyente considera que su religión es la verdadera, pero sólo una posee la verdad con mayúsculas. Sin embargo, si la humanidad tiene como instrumento la racionalidad, entonces creyentes y no creyentes tienen la posibilidad de buscar la vía correcta hacia el Creador.

Dado que la ignorancia no es un estado permanente, tampoco existe una condena inamovible, y siempre está la posibilidad de voltear la mirada hacia las virtudes, puesto que en la caída la humanidad ha adquirido la posibilidad de conocer. El intelecto, por tanto, permea toda la filosofía luliana y se despliega de tres modos: la Inteligencia propia de Dios; la racionalidad, instrumento característico del ser humano; y el entendimiento como símbolo que los conecta, convirtiéndose en el mediador entre el mundo sensible e inteligible. La manera en la que opera este entendimiento y sus componentes ya ha sido expuesta líneas arriba, en un espacio que es meramente simbólico, pues permite un armonioso vínculo entre razón y mística.

En tal sentido, la conversión implica un estado de recuperación del individuo en el que el ser humano, por medio de la contemplación, se eleva hacia la plenitud del pensamiento y amor a Dios. Se gesta una unión exclusiva marcada por el amor divino entre Amigo y Amado, según Ramon, donde el amigo es la humanidad y el amado es su Creador. Recordemos que la vida del Doctor Iluminado es un claro ejemplo del funcionamiento de su método apologético *ad extra*, en el mundo por medio de la predicación, y *ad intra*, a través de la contemplación del alma. Como cristiano que es, Ramon ve en la figura de Cristo la respuesta a todas las preguntas y, gracias a la intervención, el entendimiento iluminado por la fe se manifiesta en el alma y la guía a la ordenación de sus potencias en la contemplación:

Muy alto quiso subir la voluntad del Amigo para poder amar mucho a su Amado, y mandó al entendimiento que subiese con todo su poder. El entendimiento mandó a la memoria, y los tres subieron a contemplar al Amado en sus honores”.<sup>484</sup>

Una vez que el ser humano es iluminado por la sabiduría de su entendimiento, transfigurado en amor, realiza una crucifixión espiritual que purifica su alma y puede entonces renacer al servicio de Dios, cumpliendo su primera intención: “Su mente fue iluminada en el camino de la salvación por la doctrina de su suprema gracia, y su corazón comienza a amar a Dios y a derramar abundantes lágrimas de sus ojos, mientras interiormente adora a Dios [...]”.<sup>485</sup> En este peregrinar hacia el Creador, Ramon Llull postula un ascenso y un descenso del entendimiento que le permite a todo converso regresar al mundo a predicar en nombre de Cristo y mostrar a todo aquel que esté en el error la vía de regreso a Dios.

Finalmente, mi intención con este último capítulo ha sido explorar la renovación del ser humano desde un entender que es amar, en donde los conceptos y la dualidad se cancelan, pues Dios es Amor, Cristo es la vía que conduce hacia Él y el Espíritu Santo es la voluntad que guía las virtudes. La contemplación, en este punto, adquiere la característica luliana de ser, además de reposo, actividad, de modo que la caridad transforma al hombre en un ser bondadoso que, por medio de su fe en Dios, regresa al mundo transfigurado en predicador, y a este ascenso y descenso del entendimiento se le llama contemplación activa, estado del alma que cualquier creyente puede alcanzar.

---

<sup>484</sup> Lullio, *Libro del amigo y el amado*, op. cit, p. 358

<sup>485</sup> *Ibid*, p. 499



## Conclusiones

En el hombre hay más de ser y esencia [...] porque el ser del hombre es racional y su esencia la racionalidad, en la que hay entender, amar y memorar, que son de la esencia del racional, con los que tiene más elevados y nobles actos que el irracional.

Ramon Llull

La frase que he citado del *Libro del ascenso y descenso del entendimiento* concentra todos los preceptos de la filosofía luliana, más aún, devela los tres elementos que han sido los ejes de mi investigación, uno de ellos oculto pero presente, la mística, que sólo es posible experimentar a la luz de la revelación, mientras que los otros dos elementos son la racionalidad y el entendimiento, conceptos que he abordado a lo largo de esta tesis. La ontología y teología de Ramon son atravesadas por estos tres fundamentos, dando como resultado el *mejor libro del mundo*, el *Ars* luliana, en la que se concentran todas las ciencias: el ser del hombre es racional y su esencia la racionalidad, pero esa racionalidad responde siempre al fin último del ser humano, el encuentro con Dios:

Le preguntaron al amigo: «¿A dónde vas?». Y respondió: «Voy a mi Amado». «¿Dé dónde vienes?». «Vengo de mi Amado». «¿Cuándo regresarás?». «Permaneceré con mi Amado». «¿Cuánto tiempo permanecerás con tu Amado?». «Todo el tiempo en que estén en Él mis pensamientos».<sup>486</sup>

La mística siempre atraviesa esa racionalidad tan marcada en Ramon Llull y hace de ella, por medio del entendimiento, una ciencia que se complementa con la amancia. Ciencia y amancia son los peldaños más altos en la filosofía luliana y sólo pueden ser alcanzados por el ser humano cuando se encuentra en perfecta armonía con Dios. Considero que a lo largo de estos tres capítulos he podido ejemplificar la vía de unión entre macrocosmos y microcosmo y la correspondencia entre los elementos que los componen, de modo que he podido ofrecer una nueva perspectiva respecto a la figura luliana, haciéndole justicia al poco valor que se le dio al filósofo en su época, y también en nuestro tiempo, enfrascando al autor en una corriente u otra —racionalidad o mística—, rompiendo el espíritu unificativo luliano,

---

<sup>486</sup> Llull, Ramon, *Libro del Amigo y el Amado*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2012, pp.24-25

pues su intención no era, pienso, decantarse por ninguno de estos modos de ver la realidad, por el contrario, si hay que señalar la originalidad del Doctor iluminado, uno de sus puntos más elevados sería propiciar la convivencia entre racionalidad y mística, es más, sin uno no se podría alcanzar la otra, y, en tal sentido, el ser humano no tendría la capacidad de elevarse a Dios.

En este proceso de redescubrir y revalorizar a Ramon Llull pude darme cuenta de que el Doctor Iluminado nunca respondió a los cánones de su época, sin duda se valió de las filosofías de otros pensadores y se enmarcó en el dogma cristiano como ninguno otro, pero lo hizo desde una trinchera muy particular, en la cual todo cuanto conformó su *Ars* fue puesto a disposición de los objetivos que el autor quería alcanzar, y no al contrario, nunca puso su filosofía a disposición de lo que ya habían dicho otros, se valió de sus contemporáneos sólo para dar forma a su método apologético luliano. Esta característica suya le valió la crítica y desaprobación de sus congéneres y él mismo acepta que muy pocos quisieron escucharlo, así como fueron aún más pocos a los que convirtió. No obstante, es de admirarse que a pesar de todas las carencias que tuvo, logró conformar un método por demás interesante.

El filósofo, como ya he narrado, recibió la revelación a una edad madura y comenzó sus estudios académicos después de este evento, se llevó varios años de su vida y el poco dominio del latín y el árabe le dificultó aún más la tarea, sin una educación universitaria ni el aval espiritual que un clérigo poseía, tuvo que crearse sus propios medios para poder introducirse en estos dos ámbitos y ser al menos escuchado, aunque fuera tildado de loco. Otro aspecto que merece la pena mencionar y rescatar de la originalidad de Llull es que, como nadie, se interesó por conocer y dialogar con los infieles, se cuestiona si lo hizo por un interés genuino o si era parte de su estrategia apologética, en mi opinión, sí pienso que Ramon sintió un respeto importante por los árabes, aunque no por todos, y en eso radica la clave de su relación con los infieles.

En el capítulo de las influencias lulianas es visible lo que menciono, hay árabes que son de su interés, de los cuales toma conceptos importantes, y hay otros con los que no concuerda y se dedica a rebatir, lo mismo ocurre en su conversión, existe una distinción clara entre los musulmanes, y él aspira a dialogar con los de agudo entendimiento, por ello quise ahondar en esa particularidad, con la finalidad de demostrar que realmente no hay contradicción en el pensamiento luliano. Este tópico también me sirvió para reflexionar acerca de si el filósofo

es un ortodoxo en todo el sentido de la palabra o, más bien, es un heterodoxo ferviente, y es entendible esta disyuntiva en la cual los investigadores lo consideran uno u otro, yo, por mi parte, veo que el autor se posiciona en los límites de la ortodoxia, pero no puede ser considerando un autor heterodoxo, ya que nunca estuvo en contra de los preceptos del cristianismo, sabemos bien que todo su método apologético se enfoca en demostrar que su dogma es el verdadero.

La razón por la que se encuentra muy cerca de la heterodoxia es porque tiene la necesidad de encontrar argumentos que lo acrediten frente a sus compañeros filósofos, pues, como ya señalé, su mera educación no le permitía estar en igualdad de circunstancias, por ellos se posiciona fuera de las *auctoritates*, escribiendo su propia ciencia, dictada por Dios, y unifica las tres religiones monoteístas en el ámbito de la mística. Pero no va en contra del cristianismo, su mística está fundamentada en la figura de Cristo, él es el eje conductor de su pensamiento y obra, de hecho, por esta figura es que considera a los infieles como partícipes del error, ya que carecen del símbolo del Crucificado.

En mi investigación anterior trabajé la figura del Hijo de Dios como símbolo árbol-cruz, mientras que, en esta última, para poder demostrar la no contradicción entre razón y mística, fue necesario abordar a Cristo en un sentido ontológico, en el que sólo se puede conocer al Ser por medio del entendimiento, pues es la potencia del alma que asciende y desciende en la escala de los sujetos para adquirir el conocimiento necesario y transfigurarse en una ciencia que es amancia. He explicado también que, aunque la esencia del ser humano es la racionalidad, no es sin la luz de la fe que esta razón se transforma en entendimiento, que ya no se queda en un plano lógico, sino que abre la vía mística de la unificación.

El entendimiento, que es símbolo de Cristo, atraviesa, entonces, toda la filosofía luliana, por lo que su método apologético se fundamenta en este concepto, y, si bien es cierto que en un primer paso Ramon tiene que hacer uso del razonamiento para poder entablar el diálogo con los musulmanes, sabe también que éstos tienen la capacidad de trascender esta razón, pues su mística es ejemplo de ello, ya que está fundamentada sobre el ideal de amor, de ahí que los árabes sean fundamentales en su construcción del *Ars*. En este trabajo hacia una nueva perspectiva en la que el verdadero nicho de Ramon se encuentra en los filósofos cristianos antes que los árabes, sin negar el evidente contacto con ellos, propiciando que el método apologético luliano se configurara de una manera muy particular. Todo esto que he

mencionado constituyen los tres capítulos de mi investigación, los dos primeros enfocados más a la construcción externa del *Ars* luliana, en donde me enfoqué en trabajar los temas de manera más estructurada y filosófica, racionalmente, para, finalmente, poder adentrarme en las entrañas del arte de Ramon Llull desde un lenguaje meramente místico, lleno de símbolos, subidas y bajadas, y analogías entre Dios, el ser humano y el cosmos.

Finalmente, habrá que decir de Ramon que fue un escritor sin duda prolífico, sus obras son prueba de ello, y aunque sus congéneres dieron poca importancia a su pensamiento y cuestionaron su rigor filosófico, su intención apologética consistía en que, quien lo escuchara o leyera, alcanzara los niveles más elevados del conocimiento divino. La filosofía del Doctor Iluminado, por tanto, como una fuente que se desborda, nutre más de un camino, por lo que se le ha interpretado de muy distintas maneras, desde la perspectiva filosófica, teológica, racionalista y mística, todas estas disciplinas presentes en su *Ars* y que he tocado en este proyecto.

Lo novedoso de su Arte es el sistema filosófico y teológico que Ramon idea para lograr unificar los elementos comunes a las tres religiones abrahámicas, los cuales serán sometidos a un análisis racional con el fin de demostrar la verdad del cristianismo. A su vez, tal sistema permitirá resolver las preguntas más elevadas respecto a Dios, de igual manera servirá para descifrar los secretos del mundo, razón por la cual Llull aplicará su método a todos los ámbitos del conocimiento humano, convirtiendo su *Ars* en una ciencia universal. A simple vista se puede describir el pensamiento luliano como un proceso lógico o combinatorio, lo que se observa en sus círculos concéntricos, pero su visión del mundo no se reduce a un racionalismo absoluto, por el contrario, su manera simbólica de comprender la construcción del cosmos lo llevará por una vía mística que culminará en la contemplación de Dios.

## Bibliografía

*Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo*, ed. Fernando Domínguez y Jaime Salas, 17-20 septiembre 1994, 172 p.

AGUSTÍN de Hipona, *La Ciudad de Dios*, Libro XII, capítulo 5, Madrid, BAC, 1958, 675 p.

ALCALA, Diana, *et. al.*, *Hermenéutica y símbolo*, Ciudad de México, UNAM, 2017, 111 p.

ALCINA Andreu, Joan, *La síntesis de la teología del Ser y de la teología del Bien: el núcleo fundamental de la metafísica de Ramón Llull*, *Studia Lulliana* 53, 2013, 3-22 pp.

AKASOY, Anna, *Al-Gazālī, Ramon Llull and Religionswissenschaft*, *The Muslim World*, vol. 102, 2012, 33-59 pp.

AVICENA Latinus, *De anima I-II-III*, édition critique par S. Van Riet, Éditions Peeters, 1972, 472 p.

AVERROES, *Sobre filosofía y religión. Fasl Al-Maqâl*, trad. Rafael Ramón Guerrero, Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, 107-133 pp.

BADIA, Lola *et al.* *Ramón Llull: vida, pensamiento y obra literaria*, Barcelona, Quaderns Crema, 1993, 241 pp.

BARENSTEIN, Julian, *Fe y razón según Ramon Llull: el Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto*, Buenos Aires, Circe, núm. XVIII, 2014, 125-145 pp.

BISCHOFF, Bernhard, *The Study of Foreign Languages in the Middle Ages*, *Speculum*, 36 (1961), 2, pp. 209-224; Jean Richard, *L'enseignement des langues orientales en Occident au moyen âge*, en Janine Sourdél-Thomine, Dominique Sourdél y George Makdisi, *L'enseignement en Islam et en Occident au Moyen Age: Colloques internationaux de La Napoule (France): communications présentées pendant la session des 25-28 octobre 1976*, París, P. Geuthner, REI - Hors série; 13, 1977, 149-164 pp.

\_\_\_\_\_, *Homo, animal pacificans: Hacia una interpretación del sistema luliano en clave antropológica*, *Mirabilia* núm. 23, junio-diciembre 2016, 58-114 pp.

BONNER, A. et Ripoll, M., *Diccionari de definicions lullianes*, Barcelona, UB/UIB, 2002.

\_\_\_\_\_, *Obres selectes de Ramon Llull, vol. I-II*, Palma de Mallorca, Editorial Moll, 1989, 1232 p.

BORDOY Fernández, Antonio, *Ramon Llull y la crítica al aristotelismo parisino de finales del siglo XIII*, *Revista de Hispanismo Filosófico* n.14, 2009, 25-41 pp.

BUTIÑÁ Jiménez, Julia, *Los mundos de Ramon Llull en las lenguas de hoy*, Madrid, UNED, 2013.

*Cábala y deconstrucción. Ramón Llull y el simbolismo de la Cábala*, ed. Esther Cohen, México, UNAM, 2009, 384 p.

CAICEO Escudero, Jaime, *Presencia Franciscana en las Universidades durante los Siglos XIII y XIV*, Ágora U.S.B., vol.16 n°.2, Medellín, 2016.

CASADESÚS, Ricard, *¿Combinación lógica o lógica combinatoria en Ramon Llull?*, Universitat Ramon Llull, Ars Brevis 2015, 55-43 pp.

CARRERAS i Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid, Valverde, 1943, 686 p.

CILVETI, Ángel, *Introducción a la mística española*, Madrid, Cátedra, 1974, 239 p.

COLOMER, Eusebi, *De la Edad Media al Renacimiento: Ramon Llull, Nicolás de Cusa, Juan Pico della Mirandola*, Barcelona, Herder, 2012, 277 p.

\_\_\_\_\_, *La actitud compleja y ambivalente de Ramon Llull ante el judaísmo y el islamismo*, Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo, septiembre 12, 1994, 77-90 pp.

CHEVALIER, Jean, *El sufismo y la tradición islámica*, Barcelona, Editorial Kairós, 1986, 301 p.

CHITTICK, William C, *The Sufi Path of Knowledge*, Washington, State University of New York, 1989, 478 p.

CRUZ Hernández, Miguel, *El pensamiento de Ramon Llull*, Valencia, Fundación Juan March y Editorial Castalia, 1977, 452 p.

DE LA CRUZ Palma, Oscar, *Raymundus Lullus contra Sarracenos: el islam en la obra (luliana) de Ramon Llull*, Cahiers d'études hispaniques médiévales, num. 28, 2005, 253-266 pp.

Domínguez, F. et al., *Life in Raimundus Lullus, an introduction to his Life, Works and Thought*, Turnhout. Brepolis publishers, 2008, 124 p.

DOMÍNGUEZ Reboiras, Fernando, *Dios, el mundo y el hombre según Ramon Llull*, Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca, N° 20, 2015, 245-258 pp.

\_\_\_\_\_, *Idea y estructura de la Vita Raymundi Lulli*, Santiago de Compostela, 2-6, XII, 1985, 20 p.

DOMÍNGUEZ, F, *Introducción*, en Ramon Llull, *Liber de homine*, ed. *idem* (ROL XXI, Brepols, Turnhout, 2000), 414 p.

EIJO Garay, Leopoldo, *Las dignidades lulianas*, Studia lulliana, Vol. 18, N°. 52-54, 1974, 25-46 pp.

FRANCO Sánchez, Francisco, *et al.*, *Abū l -Ḥasan al-Šuštari, mucho más que un poeta sufi*, Universidad de Alicante, Mirabilia, (2016/1), 113 p.

FIERRO Maribel, *Cosmovisión (religión y cultura) en el Islam andalusí (ss.VIII-XIII) en A 1300 años de la conquista del al- Andalus*, Coquimbo, Centro Mohammed, 2012, 267-311 pp.

FORCADA, Miquel, *The “Ideology” of Arab-Islamic Science and Ramon Llull*, Quaderns de la Mediterrània, January 2008, 73-83 pp.

GALMÉS de Fuentes, Álvaro, *Ramón Llull y la tradición árabe*, Barcelona, Quaderns Crema, 1999, 208 p.

GALVÁN Casas, José María, *Introducción a la doctrina pneumatológica de San Anselmo de Cantenburi*, Pamplona, 1986, 85 p.

GARCÍAS Palou, Sebastián, *¿Fue Ramon Llull el primero en usar las expresiones “teología positiva” y “teólogo positivo”?*, *Estudios lulianos* 2 (1958), 187 p.

\_\_\_\_\_, *La formación científica de Ramon Llull*, Mallorca, Inca, 1989, 203 p.

\_\_\_\_\_, *Ramon Llull y el Islam*, edición del autor, Palma de Mallorca, 1981, 487 p.

\_\_\_\_\_, *Ramon Llull en la historia del ecumenismo*, Barcelona, Herder, 1986, 403 p.

GAYÀ Estelrich, Jordi, *Bases filosóficas de la demostración luliana de la Trinidad*, Anuario filosófico 49/1, 2016, 121-137 pp.

\_\_\_\_\_, *Honori d’Autun i Ramon Llull*, *Estudis baleàrics*, n° 29-30, 1988, 19-24 pp.

GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 2014, 764 p.

GIMÉNEZ Reñillo, Antonio, *El árabe como lengua extranjera en el S. XIII: Medicina para convertir*, *El Saber en al-Andalus. Textos y Estudios*, 4 (2005), 147-187 pp.

GRABMANN, Martin, *Historia de la filosofía medieval*, Barcelona, Editorial Labor, 1928, 159 p.

HAMES, Harvey J, *Jewish magic with a Christian text: a hebrew translation of Ramon Llull's "Ars brevis"*, Cambridge University Press, *Traditio*, vol. 54 (1999), 283-300 pp.

HATEM, Jad. *Sobreamo, Ausias March, Ibn Zaydûn, Ibn 'Arabî, Ramon Llull*, Barcelona, Santa Coloma de Queralt 2011, 109 p.

HERRERA, R.A., *Anselm's elusive presence in the Art of Ramon Llull*, *Sophia*, vol. 37 n.2, 1998, 111-128 pp.

HILLGARTH, Jocelyn N., *La biblioteca de la Real: Fuentes posibles de Llull en Estudios lulianos*, Palma de Mallorca, *Revista de investigación luliana y medievalística*, vol. VII, 1963, 5-17 pp.

*Homus religiosus: sociología y antropología de las religiones*, ed. Blanca Solares, Ciudad de México, UNAM, 2018, 256 p.

IBN Hazm de Córdoba, *El collar de la paloma*, trad. Emilio García Gómez, Madrid, Alianza Editorial, 1997, 362 p.

ISKANDAR, Jamil Ibrahim, *El De anima de Aristóteles y la concepción de las facultades del alma en el Kitáb al-Nafs (Libro del Alma, De anima) de Ibn Sina (Avicena)*, *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, núm. 3, 2011, 41-49 pp.

JOHNSTON, Mark D, *Conversion to penitence*, *Mystics Quarterly*, vol. 16, n. 4 (December 1990), 179-192 pp.

JUNG, Carl Gustav, *Psicología y simbólica del arquetipo*, Barcelona, Paidós, 2012, 210 p.

KOETSIER, Teun, *The art of Ramon Llull (1232-1350): from theology to mathematics*, *Studies in logic, grammar and rethoric* 44 (57), 2016, 55-81 pp.

KÜNZEL-Heiko Cornelius, Werner, *El ars generalis ultima de Ramon Llull*, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 5 (1998), 89-107 pp.

*La caballería perfecta y las virtudes del buen caballero en el Libro de la Orden de Caballería de Ricardo Da Costa en: Constantes y fragmentos del pensamiento Luliano: Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo*, Fernando Domínguez y Jaime de Salas (edit.). 17-20 septiembre 1994, 172 p.

LAVANIEGOS, Manuel, *Horizontes contemporáneos de la hermenéutica de la religión*, Ciudad de México, UNAM, 2016, 555 p.



LÉRTORA Mendoza, Celina A., *Las disputas interreligiosas bajomedievales. Sus presupuestos teóricos: Raimundo Llull*, Revista española de filosofía medieval, n. 20, 2013, 102-119 pp.

LLINÁS Puente, Carlos, *El problema de la demostración de la existencia de Dios en el pensamiento de Ramon Llull*, Revista Española de Filosofía Medieval, 5 (1998), 11-19 pp.

\_\_\_\_\_, *Angeología y cristología en Ramon Llull*, Universitat Ramon Llull, SL 48 (2008), 41-68 pp.

LE GOFF, Jacques, *La naturaleza y el universo en La civilización del occidente medieval*, Barcelona, Paidós, 1999, 365 p.

LOHR, *Ramon Llull, Liber Alquindi and Liber Telif*, Estudios Lulianos, vol. XII, n.º 2-3, 1968.

LÓPEZ Alcalde, Celia, *El liber nouus de anima rationali de Ramon Llull dentro del discurso psicológico del siglo XIII*, Revista española de filosofía medieval 18, 2011, 81-94 pp.

\_\_\_\_\_, *Liber novus de anima rationali de Ramon Llull*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2012, 494 p.

\_\_\_\_\_, *Ontología del alma y conocimiento. Alma, cuerpo y conocimiento en la obra psicológica de Llull*, Anuario filosófico 49/1, 2016, 73-95 pp.

LÓPEZ Férez, Juan Antonio, *Filón de Alejandría: obra y pensamiento*, Madrid, UNED, 82 p.

*Los lenguajes del símbolo: investigaciones de hermenéutica simbólica*, coord. Blanca Solares, Cuernavaca, UNAM, 2001, 303 P.

LLULL, Ramon, *Antología de Ramón Llull*, Madrid, Universitat de Barcelona, 1961, 267 p.

\_\_\_\_\_, *Antología de Ramón Llull II*, Madrid, Universitat de Barcelona, 1961, 574 p.

\_\_\_\_\_, *Arte breve. Vida coetánea*, intr., trad. y notas Julián Barenstein, Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2016, 412 p.

\_\_\_\_\_, *Doctor Iluminado. Libro del ascenso y descenso del entendimiento*, Barcelona, Círculo Latino, 2005, 336 p.

\_\_\_\_\_, *El libro del Amigo y del Amado*, en *Blanquerna*, Madrid, BAC, 2009, 451 p.

\_\_\_\_\_, *Fe y razón según Llull: El Liber de Convenientia Fidet et Intellectus in Obiecto*, trad. Julián Barenstein, Circe, n.º XVIII, 2014, 125-145 pp.

\_\_\_\_\_, *Liber de convenientia fidei et intellectus in objecto*, citado por Thomas Burman en 'The influence of the Apology of Al-Kindi and Contratietas alfolica on Ramon Llull's Late Religious Polemics, *Medieval Studies* 53 (1991).

\_\_\_\_\_, *Libre de Contemplació en Dèu*. Universitat de València, Valencia, 1996.

\_\_\_\_\_, *Libro de la Orden de Caballería*, ed. y trad. Javier Martín Lalanda, Madrid, Siruela, 2009, 155 p.

\_\_\_\_\_, *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*, introducción y estudio preliminar de A. Alegre, Barcelona, 1985, 159 p.

\_\_\_\_\_, *Libro del hombre. Textos latinos de Llull 1300, catalán 1401 y castellano 1735*, Palma de Mallorca, Fundación Bartolomé March, 2016, 413 p.

\_\_\_\_\_, *Libro de los proverbios*, ed. S. Garcías Palou, Madrid, Editorial Nacional, 1978, 439 p.

\_\_\_\_\_, *Libro del gentil y los tres sabios. Estudio preliminar*, Madrid, BAC, 541 p.

\_\_\_\_\_, *Libro de las maravillas*, Madrid, Alfaguara, 1981.

\_\_\_\_\_, *Libro de los correlativos. Prefacio*, Madrid, Trotta, 2008, 93 p.

\_\_\_\_\_, *Obra escogida. Vida coetánea. Libro de maravillas*, Madrid, Alfaguara, 1981, 423 p.

\_\_\_\_\_, *Obras literarias. Libro de Caballería. Blanquerna. Félix. Poesía*, Madrid, BAC, 1948, 1147 p.

\_\_\_\_\_, *Poesies. Cant de Ramon*, Barcelona, Els Nostres Clàssics, 1928.

\_\_\_\_\_, *Proverbis de Ramon*, Madrid, Editorial Nacional, 1978, 465 p.

MAILLÓ Salgado, Felipe, *Relaciones de los Reinos Hispánicos del Occidente peninsular y el Magreb en la Edad Media*, Madrid, Subdirección General de los Archivos Estatales, 2009, 1-16 pp., León Tola, Claudia, 2014, *El sufismo en al-Andalus*, Universidad de Salamanca, 40 p., El Moussaoui Taïb, *El sufismo esotérico de Ibn Sabin, (s. VII-XIII d.C)*, 2014, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 375 p.

MATEU Colom, Miquel, *Glossari General Llullia, volum I, II, III, IV, V*, Mallorca, Editorial Moll, 1982, 1/490, 2/503, 3/442, 4/399, 5/412.

MARTÍNEZ Albarracín, Francisco, *Ramón Llull, arte y mística. Imágenes, memoria y dignidades*, El azufre rojo III, 2016, 221-239 pp.

MARTÍN Castellanos, Javier *et al.*, *Estudios de la Universidad de Cádiz ofrecidos a la memoria del profesor Braulio Justel Calabozo. Ramón Llull y el mundo árabe*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1998, 684 p.

MORENO Rodríguez, Felipe, *La lucha de Ramon Llull contra el averroísmo entre 1309 y 1311*, Madrid, Editorial de la Universidad de Mallorca, 1981, 418 p.

NARVAJA, José Luis, *Algunas notas acerca de la traducción latina de Juan Escoto Eriúgena de las obras de Pseudo-Dionisio Areopagita a partir de la noción de luz*, Ferré, Buenos Aires, 2005, 178 p.

NURBAKSHSH, Jvad, *El Camino Sufí*, Editorial Nur, 1998, 279 p.

OCHOA, Hugo, *El sentido de la pregunta por los nombres de Dios en Pseudo Dionisio Areopagita y Clarence Finlayson*, Santiago, Teología y Vida, vol. 57, núm. 4, 2016, 431-456 pp.

PASTOUREAU, Michel, *Una historia simbólica de la Edad Media*, Madrid, Katz Editores, 2006, 393 p.

PARDO Pastor, Jordi, *Filosofía y Teología en Ramon Llull: La Demonstratio Per Aequiparantiam*, Revista Española de Filosofía Medieval, 9, 2002, 265-274 pp.

\_\_\_\_\_, *La naturaleza humana en Ramon Llull. El pequeño mundo del hombre*, Revista Española de Filosofía Medieval, 13 (2006), 59-68 pp.

PEREIRA da Silva, Francisca Galiléia, *Una articulación entre política y lenguaje en el pensamiento filosófico de al-Farabi*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2015, 363 p.

PIERRE Bourgain, *Le sens de la langue et des langues chez Roger Bacon*, en Geneviève Contamine, *Traduction et traducteurs au Moyen Âge: actes du colloque international du CNRS, 26-28 mai 1986*, París, CNRS, 1989, 317-332 pp.

PSEUDO Dionisio Areopagita, *Obras completas. Presentación*, Madrid, BAC, 2007, 283 p.

PUIGDOMÈNECH López, Jordi, *Ramon Llull. Intelectualismo moral, determinismo cósmico y libertad humana*, Annales, vol. XLI- 1, 2016, 69-81 pp.

PRING-MILL, Robert, *The Lullian 'Art of finding Truth': A Medieval System of Enquiry*, Catalan Review, vol. IV, number 1-2 (1990), 55-74 pp.

*Raimundus Lulius. An introduction to his life, Works and Thought*, eds. Alexander Fidora and Josep E. Rubio, Turnhout, Brepols, 2008, 124 p.

- R. Wolfson, Eliot, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, *AJS Review* 14, no. 1 (1989).
- ROSSELLÓ-Bordoy y Sastre Moll, *El mudejarismo en Mallorca en la época de Ramon Llull*, Palma de Mallorca, Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana, n.º.39, 1982, 258-263 pp.
- SAN BUENAVENTURA, *San Francisco de Asís. Escritos. Leyenda Mayor*, Madrid, BAC, 500 p.
- \_\_\_\_\_, *La place de Ramon Llull dans la pensée arabe*, *Catalan Review*, vol. IV, num. 1-2 (1990), 201-220 pp.
- SANTIBÁÑEZ Guerrero, Daniel, *La recepción del pensamiento de Aristóteles en la tradición filosófica musulmana: aristotelismo neoplatónico y aristotelismo puro en los pensadores árabes*, *Revista electrónica Historias del Orbis Terrarum*, núm. 8, 2012, 31-50 pp.
- SIDERA Casas, Jordi, *Visio artis, simbolismo, analogía y ontología en el arte de Ramon Llull*, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 22 (2015), 11-22 pp.
- SCHIMMEL, Annemarie, *Introducción al sufismo*, Barcelona, Kairós, 2007, 146 p.
- SCHOLEM, Gerschom, *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, Barcelona, Riopiedras, 1988, 269 p.
- SEDGWICK, Mark J., *Breve introducción al sufismo*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2000, 140 p.
- \_\_\_\_\_, *Los orígenes de la Cábala I*, Barcelona, Paidós, 2001, 263 p.
- Teología positiva esta per voluntat e demostrativa per enteniment. Libre dels prvoerbis CCLXXVI*, en: S. Galmés, ed., *Obres de Ramon Llull XIV* (Palma de Mallorca 1928), 301 p.
- SOLARES, Blanca, *Gilbert Durand, imagen y símbolo, o hacia un nuevo espíritu antropológico*, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Vol. 56, No. 211, 2011, 13-24 pp.
- TRIAS, S., *Història del pensament a Mallorca*, Palma de Mallorca, Editorial Moll, 1985, 422 p.
- TUDELA Villalonga, Luis, *El modelo de identidad del Reino de Mallorca en la Baja Edad Media*, *Anales de la Universidad de Alicante: Historia medieval*, n.º16 (2009-2010), 223-243 pp.
- ULISSES Gómez, Numa, *The crusade of Ramon Llull: Apologetics and evangelism to muslims during the thirteenth century*, Ann Arbor, ProQuest LLC., 2018, 162 p. Colomer, Eusebio.

*Ramón Llull y el judaísmo en el marco de la Edad Media Hispana*, Estudios Iulianos, Maioricensis Schola Lullistica, núm. 28, 149 p.

URVOY, Dominique, *¿En qué medida se vio influido el pensamiento de Ramon Llull por su relación con el Islam?*, Cuadernos del Mediterráneo, núm. 9, 2018, 287-295 pp.

\_\_\_\_\_, *Vie intellectuelle et spirituelle dans les Bâleares musulmanes*, revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, vol. 37, n.º 1, 1972, 87-132 pp., y *Penser l'Islam: Présupposés islamiques de l'art de Llull*, Paris, Vrin, 1980, 440 pp.

VEGA, Amador, *Ramon Llull y el principio contemplativo de la acción predicativa*, Iberoamérica, vol. 10, núm. 38, 2010, 102-112 pp.

\_\_\_\_\_, *Ramon Llull y el secreto de la vida. Vida coetánea*, Madrid, Ediciones Siruela, 2002, 311 p.

\_\_\_\_\_, (dir.). *La máquina de pensar. Ramon Llull y el ars combinatoria*, Barcelona, Diputació de Barcelona, 2016, 153 p.

WILLIAM RITT, Travis, *Relations between muslims and christians in the medieval kingdom of Valencia from Jaume I to Pere IV: 1238-1387*, The Florida State University College of Arts and Sciences, 2010, 207 p.

XIRAU, Joaquín, *Vida y obra de Ramón Llull. Filosofía y mística*, México, FCE (Brevarios), 2014, 309 p.

YATES, Frances A., *Ramón Llull y Johannes Scotus Eriugena*, *Studia Iulliana*, vol. 6, n.º 16-17, 1962, 71-82 pp.

### *Recursos en internet*

<http://blogs.periodistadigital.com/antoniopinero.php/2009/08/26/-la-escuela-de-alejandria-y-de-antioquia>

Base de dades Ramon Llull -Llull DB

(Universidad de Barcelona)

<http://orbita.bib.ub.es/llull/index.asp>

Centre de Documentació Ramon Llull

(Universitat de Barcelona)

<http://cdoellull.narpan.net>

Ramon Llull (Lola Badia)

<http://www.freewebs.com/ramonllull>

	FIGURA A	FIGURA T	REGLAS	SUJETOS	VIRTUDES	VICIOS
B	Bondad	Diferencia	¿Si?	Dios	Justicia	Avaricia
C	Grandeza	Concordancia	¿Qué?	Ángel	Prudencia	Gula
D	Eternidad o Duración	Contrariedad	¿De qué?	Cielo	Fortaleza	Lujuria
E	Poder	Principio	¿Por qué?	Hombre	Templanza	Soberbia
F	Sabiduría	Medio	¿Cuánto?	Imaginativa	Fe	Acidia
G	Voluntad	Fin	¿Cuál?	Sensitiva	Esperanza	Envidia
H	Virtud	Mayoridad	¿Cuándo?	Vegetativa	Caridad	Ira
I	Verdad	Igualdad	¿Dónde?	Elementativa	Paciencia	Mentira
K	Gloria	Minoridad	¿Cómo? ¿Con qué?	Instrumentativa	Piedad	Inconstancia

ALFABETO DEL ARS BREVIS

The Thirteen Propositions

مقاصد الفلاسفة (تحقيق دنيا، القاهرة 1961، ص 102-109)	<i>Compendium Logicae Algazelis</i> , ed. Lohr, p. 100	<i>Maqāsid (Gundissalīnus)</i> , ed. Muckle, pp. 274-8	بد العارف (تحقيق كتوره، ص 91)	<i>Logica nova</i> , ROL XXI, pp. 98-9
(1) أما الأوليات فهي التي تضطر غريزة العقل بمجردنا إلى التصديق بها كقولك الاثنان أكثر من الواحد والكل أعظم من الجزء والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية. (...)	(1) Prima enim propositio est de necessario, ut: 'Totum est maius sua parte'.	(1) Primae sunt, quas per se necesse est intellectui naturaliter credere. Ut haec: 'Duo plus sunt quam unum,' et 'Totum maius est sua parte,' et 'Quaecumque aequalia eidem, et inter se.' (...)	(1) الأوليات	(1) Primus modus est sicut dicere: Magis est totum, quam sua pars.
(2) المحسوسات مثل قولنا الشمس مستنيرة وضوء القمر يزيد وينقص.	(2) Secunda est de sensualitate, ut de eo, quod patet alicui quinque sensuum particularium, qui sunt visus, auditus, gustus, odoratus et tactus.	(2) Sensibiles sunt, ut haec: 'Sol est lucidus,' et 'Claritas lunae crescit et decrescit.'	(2) المحسوسات	(2) Secundus est per sensibilitatem, quoniam uisum est, omnem hominem esse animal et habere caput.

(3) التجريبيات ما يحصل من مجموع العقل والحس كعلمنا بأن النار تحرق والسقمونيا تسهل الصفراء والخمر يسكر. (...)

(3) Tertia est de experientia, ut expertum est, quod 'Piper calefacit', et 'Opium infrigidat'.

(3) Experimentales sunt, quas acquirimus intellectu et sensu. Ut hoc quod scimus, quod 'Ignis adurit,' et 'Scamonia ventrem solvit,' et 'Vinum inebriat.'

(3) التجريبيات

(4) Quartus modus est per experientiam, sicut probatum est, quod ignis est calidus; et scamonea est laxatiua.

(4) المتواترات ما علم بإخبار جماعة كعلمنا بوجود مصر ومكة وإن لم نصرهما ومهما استحال الشك فيه سمى متواتراً. (...)

(4) Quarta est de tavetur, quod est vocabulum arabicum, ut si aliquid ostensum sit in speciali, et in generali sit concessum. Ut quando aliquis credit Parisius esse dato, quod ibi non fuerit, nec ipsum viderit.

(4) Famosae sunt, quas vulgo referente didicimus. Sicut haec quod 'Aegyptus est,' quamvis numquam vidimus. De quo si nullatenus dubitaverimus, vocabitur famosa. (...)

(4) المتواترات

(5) Quintus modus est per communem conceptionem, sicut homo rem non uisam per auditum cognoscit, sicut Sortes, qui numquam Parisius fuit, sed quia audiuit a pluribus, dicit illud esse.

#### The Thirteen Propositions

مقاصد الفلاسفة (تحقيق دنيا، القاهرة 1961، ص 102-109)	<i>Compendium Logicae Algazelis</i> , ed. Lohr, p. 100	<i>Maqāṣid (Gundissalīnus)</i> , ed. Muckle, pp. 274-8	بد العارف (تحقيق كتوره، ص 91)	<i>Logica nova</i> , ROL XXI, pp. 98-9
(1) أما الأوليات فهي التي تضطر غريزة العقل بمجردنا إلى التصديق بها كقولك الاثنان أكثر من الواحد والكل أعظم من الجزء والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية. (...)	(1) Prima enim propositio est de necessario, ut: "Totum est maius sua parte".	(1) Primae sunt, quas per se necesse est intellectui naturaliter credere. Ut haec: 'Duo plus sunt quam unum,' et 'Totum maius est sua parte,' et 'Quaecumque aequalia eidem, et inter se.' (...)	(1) الأوليات	(1) Primus modus est sicut dicere: Magis est totum, quam sua pars.
(2) المحسوسات مثل قولنا الشمس مستنيرة وضوء القمر يزيد وينقص.	(2) Secunda est de sensualitate, ut de eo, quod patet alicui quinque sensuum particularium, qui sunt visus, auditus, gustus, odoratus et tactus.	(2) Sensibiles sunt, ut haec: 'Sol est lucidus,' et 'Claritas lunae crescit et decrescit.'	(2) المحسوسات	(2) Secundus est per sensibilitatem, quoniam uisum est, omnem hominem esse animal et habere caput.



<p>(6) الوهميات هي مقدمات باطلة ولكنها قويت في النفس قوة تمنع من إمكان الشك فيه وذلك في أثر حكم الوهم في أمور خارجة عن المحسوسات لأن الوهم لا يقبل شيئاً إلا على وفق المحسوسات (...)</p>	<p>(6) Sexta est de cogitatione. Ista autem nullius est valoris. Potest enim falsa assidue reperiri.</p>	<p>(6) Opinabiles sunt propositiones falsae quae ita sunt fixae in animo, ut nemo possit dubitare de eis. Quod contingit ex actione aestimationis in ea quae sunt praeter sensibilia. Aestimatio enim non percipit aliquid nisi secundum sensibilia in quibus consuevit. (...)</p>	<p>(6) الوهميات</p>	<p>(9) Nonus est de consensu, eo quod multa assentiuntur, quae non sunt uera.</p>
<p>(7) أما المشهورات فهي القضايا التي لا يعول فيها إلا على مجرد الشهرة ونظر العوام والظاهر بين أهل العلم أنها أوليات لازمة في غريزة العقل مثل قولك الكذب قبيح (...)</p>	<p>(7) Septima est de publico. Ut: 'Homo mendax vilis debet ab omnibus reputari'.</p>	<p>(7) Maximae sunt propositiones quae non recipiuntur nisi in quantum sunt manifestae. Et putat vulgus et simplices doctores esse primas comitantes naturam intellectus. Ut haec: 'Mendacium est turpe,' (...)</p>	<p>(7) المشهورات</p>	<p>(7) Septimus est de publico, quia de homine mandace publice dicitur, quia non est uerax.</p>

Table (cont.)

مقاصد الفلاسفة (تحقيق دنيا، القاهرة 1961، ص 102-109)	<i>Compendium Logicae Algazelis</i> , ed. Lohr, p. 100	<i>Maqāsid (Gundissalinus)</i> , ed. Muckle, pp. 274-8	بد العارف (تحقيق كتوره، ص 91)	<i>Logica nova</i> , ROL XXI, pp. 98-9
<p>(5) أما القضايا التي قياساتها في الطبع معها فهي القضايا التي لا تثبت في النفس إلا بحدودها الوسطى ولكن يعزب عن الذهن الحد الأوسط فيظن أنها مقدمة أولية. (...) مثاله أنك تعلم أن الاثنان نصف الأربعة على البداة. (...)</p>	<p>(5) Quinta est de re continenti in se ipsa veram demonstrationem. Ut manifestum est, quod 'Duo sunt medietas quattuor'.</p>	<p>(5) Propositiones vero quae secum habent probationem suam naturaliter sunt illae, quibus non acquiescit animus nisi per medium terminum. Quem quia in promptu est intelligere, idcirco putatur propositio illa esse prima quae scitur sine medio termino. (...) Verbi gratia, cum audimus quod 'Binarius est medietas quaternarii,' statim scimus quod quidem non scitur nisi per medium. (...)</p>	<p>(5) القضايا التي لا يخلو الذهن عن حدودها الوسطى وقياساتها الصادقة</p>	<p>(3) Tertius modus est quando subiectum continet in se ea, per quae cognitum est, sicut numerus quaternarius, qui in se continet duas et tres unitates; et homo caput et collum.</p>

مقاصد الفلاسفة (تحقيق دنيا، القاهرة 1961، ص 102-109)	<i>Compendium Logicae Algazelis</i> , ed. Lohr, p. 100	<i>Maqāsid (Gundissalini)</i> , ed. Muckle, pp. 274-8	بد العارف (تحقيق كتوره، ص 91)	<i>Logica nova</i> , ROL XXI, pp. 98-9
(8) أما المقبولات فهي المقبول من أفاضل الناس وأكابر العلماء ومشايخ السلف إذ تكرر نقل ذلك منهم على ذلك الوجه. (...)	(8) Octava est de suppositione nondum habita. Ut plures supponunt multa, quorum veritatem ignorant	(8) Receptibiles sunt illae, quae habentur a sanctis hominibus vel a maioribus sapientium vel ab antiquis et sensibus, cum constiterit eas ab eis fuisse dictas vel in libris suis scriptas (...)	(8) المقبولات	(8) Octavus est de suppositione, quae non est necessaria, quia quandoque est uera, quandoque est falsa; sicut Saraceni, qui praesupponunt quod Mahometus fuerit propheta; quod falsum est.
(9) أما المسلمات فهي التي سلمها الخصم أو كان مشهوراً بين الخصمين فقط فإنه يستعمل معه دون غيره (...)	(9) Nona est de concessione, cui reprehensio non debetur.	(9) Concessae sunt, quas concedit adversarius vel sunt manifestae inter ambos tantum. (...)	(9) الممكنات	(12) Duodecimus est de aestimatione, quoniam multa aliter existimantur, quam sint.
(10) أما المشبهات فهي التي يحتال في تشبيهها بالأوليات والتجريبيات والمشهورات ولا تكون بالحقيقة كذلك ولكنها تقاربها في الظاهر.	(10) Decima est de similitudine, quae quasi assimilatur primae. Assimilatur enim ei impossibilitate; in necessitate autem non.	(10) Simulatoriae sunt, quas studet homo assimilare primis vel experimentalibus vel maximis. Nec sunt ut illae, sed videntur esse ut illae.	(10) المتشابهات	(10) Decimus est de similitudine, quoniam omnis similitudo non est necessaria.
(11) أما المشهورات فهي الظاهر فهي كل قول يقبله كل من يسمعه كافة ببادئ الرأي وأول النظر (...)	(11) Undecima est de generalitate. Ut generale est quemlibet suum amicum dirigere.	(11) Maximae in apparentia sunt, quas qui audit statim recipit in principio, sed cum diligenter attendit (...)	(11) المشهورات في الظاهر	(11) Undecimus est de publica fama, quae in aliquibus suis particularibus non est necessaria; sicut dicere: Omnis femina ebria est luxuriosa.
(12) أما المظنونات فما يفيد غلبة الظن مع الشعور بإمكان تقيضه. (...)	(12) Duodecima est de opinione. Ut tempore noctis euntem latronem esse, plures homines opinantur.	(12) Putabiles sunt quae faciunt putare aliquid, quamvis animus percipiat posse esse eius oppositum. (...)	(12) المظنونات	(6) Sextus modus est per opinionem, sicut de homine frequenter eunte de nocte, opinio est, ut sit latro uel adulterator.

## II. Lista de los nombres de Dios.

<b>Els cent noms de Deu (Los cien nombres de Dios)</b>	<b>al-asmā' al-ḥusnā (los bellos nombres)</b>	<b>al-ḥadrāt- al-ālihiyya (dignidades divinas)</b>
1. Deus (Dios)	Allāh	
2. Essencia (Esencia)		
3. Unitat (Unidad)	Aḥad (uno)	taḥīd (unión, unicidad)
4. Trinitat (Trinidad)		
5. Pare (Padre)		
6. Fill (Hijo)		
7. Sant Esperit (Espíritu Santo)		
8. Singular (Singular)	Wāḥid (único)	
9. Estant (Estante)		
10. Faént (Haciente)		
11. Ens Necessari (Ente Necesario)		
12. Perseitat (Perseidad)	Qayyūm (existente per se)	
13. Libertat (Libertad)		
14. Simple (Simple)		afrād (simplicidad)

15. Sanct (Santo)	Quddūs (Santo)	
16. Vida (Vida)	Ḥayy (viviente)	
17. Infinitat (Infinidad)	Abadī (perpetuo)	
18. Eternidad (Eternidad)	Qadīm, Bāqī (eterno)	šamadiyya (eternidad)
19. Tot (Todo)		
20. Bó (Bueno)		iḥsān (bondad)
21. Gran (Grande)	Kabīr	‘aẓama, kibriyyā (grandeza)
22. Potestat (Potestad)		iqtidār (poder)
23. Saviesa (Sabiduría)	Hakīm (sabio)	‘ilm, ḥikma (sabiduría)
24. Amor (Amor)	Wadūd (amoroso)	wudd (amor)
25. Virtut (Virtud)		Jabarūt (poder) quwwa (virtud)
26. Veritat (Verdad)	Ḥaqq (verdadero)	ḥaqq (verdad)
27. Gloria (Gloria)	Mağīd (glorioso)	‘izza (gloria)
28. Justicia (Justicia)	‘Adl (justo)	Ḥukm, ‘adl (justicia)
29. Larguea (Largueza)		ikrām, wahb (Largueza)
30. Forma (Forma)	Muṣawir (formador)	
31. Producció (Producción)	Sāni (productor)	
32. Bell (Bello)	ğamīl (bello)	

33. Jesus (Jesús)		
34. Creador (Creador)	Bārī' (creador)	
35. Recreador (Redentor)	Bā'it (resucitador)	
36. Glorificador (Glorificador)	Mağīd (glorioso)	
37. Ressucitador (Resucitador)	Mu'īd, Bā'it (revivificador)	
38. Salvador (Salvador)		
39. Edificador (Edificador)		
40. Sostenidor (Sostenedor)	Muqīt (mantenedor)	
41. Exoidor (Escuchador)	Samī (oyente)	
42. Ordenador (Ordenador)	Muṣawwir (modelador)	
43. Visitador (Visitador)		
44. Consolador (Consolador)		
45. Consellador (Aconsejador)		
46. Confortador (Confrontador)		
47. Defensor (Defensor)	Walī (protector)	
48. Sanador (Sanador)		
49. Castigador (Castigador)	Ḍarr (Castigador)	
50. Nodridor (Nutridor)	Razzāq (sustentador)	

51. Endreçador (Enderezador)	Rašīd (guía por el camino recto)	
52. Emperador (Emperador)	Māliku l-Mulk (Señor de la realeza)	
53. Elegidor (Elegidor)		
54. Faéador (Hacedor)	Halīq (creador)	
55. Vahor (Valor)		
56. Senyoretjador (Señoreador)	Qāhir, Qahhār (dominador)	rayāniya (señoría)
57. Vencedor (Vencedor)	Gālib (vencedor)	
58. Gracia (Gracia)		
59. Misericordiant (Misericordioso)	Raḥīm (misericordioso)	raḥamūt (misericordia)
60. Paidós (Piadoso)		
61. Abundós (Abundante)	Wahhāb (el que da mucho)	
63. Humil (Humilde)		Iḍiāl (humildad)
64. Suau (Suave, Benigno)	Ra'ūf (benévolo, indulgente)	
65. Membrat (Recordado)		
66. Loat (Loado)	Ḥamīd (alabado)	
67. Nomenat (Nombrado)		
68. Honrat (Honrado)	Mu'izz (el que honra)	
69. Reclamat (Invocado)		

70. Beneit (Bendito)		
71. Servit (Servido)		
72. Temut (Temido)		
73. Pregat (Rogado)		
74. Distincció (Distinción)		
75. Concordança (Concordancia)		
76. Igual (Igual)		
77. Inocente (Inocente)		
78. Alto (Alto)	‘Alī (alto)	
71. Servit (Servido)		
72. Temut (Temido)		
73. Pregat (Rogado)		
74. Distincció (Distinción)		
75. Concordança (Concordancia)		
76. Igual (Igual)		
77. Inocente (Inocente)		
78. Alto (Alto)	‘Alī (alto)	
79. Significant (Significante)		

80. Perseverant (Perseverante)		
81. Eximplificat (Ejemplificado)		
82. Movent (Movente)		
83. Comprenent (Abarcador)	Muḥīt (Abarcador)	
84. Digne (Digno)		
85. Esperat (Esperado)		
86. Major (Mayor)		
87. Amich (Amigo)		
88. Desitjat (Deseado)		
89. Constant (Constante)		
90. Leyal (Leal)		
91. Present (Presente)		
92. Noble (Noble)	Karīm (noble)	Jalāj (nobleza)
93. Intenció Principal (Intención Principal, fin principal)		
94. Procurador (Procurador)	Wakīl	
95. Advocat (Abogado)	Walī	
96. Invisible (Invisible)		
97. Inmortal (Inmortal)		



98. Infalible (Infalible)		
99. Principio (Principio)	Awwal (primero)	
100. Fi (Fin)	Ājir (último)	